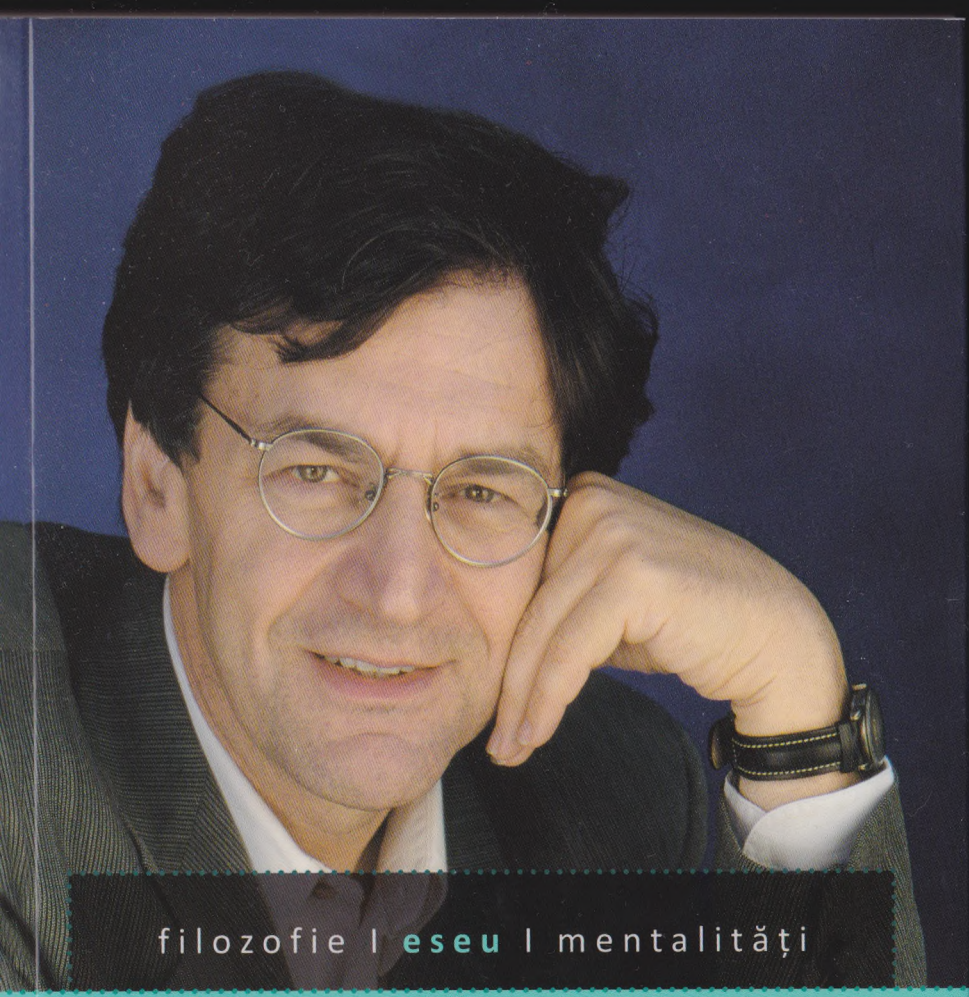

filozofie I **eseu** I mentalități

ALAIN FINKIELKRAUT

Înfrângerea gândirii

Viața întru gândire cedează pe nesimțite locul
înfruntării tribale şi derizorii dintre fanatic şi strigoi.

HUMANITAS

Subiect la ordinea zilei, criza culturii contemporane se află azi pe toate buzele. Autori celebri îi dedică strălucitoare analize încununate de sumbre previziuni. *Înfrângerea gândirii* este în acest concert o încercare de diagnostic.

Originea crizei trebuie căutată, potrivit autorului, în câteva direcții: abandonarea ideii de universalitate a culturii şi adoptarea cu orice preț a unei perspective „locale", relativizarea valorilor care definesc o cultură, lărgirea fără măsură a însuşi conceptului de cultură care adăposteşte azi de-a valma aproape totul – marile creații ale spiritului ca şi gesturile cotidiene, banale produse de consum ca şi rafinate opere de artă. Cuprinsă deopotrivă de intoleranță şi infantilism, cultura pare deci să fi uitat astăzi de îndoială, de ironie, de rațiune – într-un cuvânt, de gândire.

"INFRANGEREA GANDIRI
""
9789735050610
"27 LEI/BUC"

studii literare • filologie • lingvistică • studii clasice
filozofie • jurnalism • comunicare • critică literară
mentalități • **eseu** • politologie • religie • teologie
mitologie • spiritualitate • sociologie • antropologie
psihologie • biografii • studii culturale • estetică • idei

Fotografia de pe copertă
© Eric Robert / Sygma
photoland
the authorized corbis representative

ISBN: 978-973-50-5061-0
9 789735 050610

Alain Finkielkraut (n. 1949) este unul dintre cei mai iluștri filozofi și eseiști francezi contemporani. A predat la Catedra de literatură franceză a Universității Berkeley din California. Între 1989 și 2014 a fost profesor de istoria ideilor la École Polytechnique. Din 1985 este producător al emisiunii *Répliques* la France Culture. Între 1990 și 1996 a fost director al revistei *Le Messager européen*. În 2009 a primit distincția de ofițer al Legiunii de Onoare. În 2014 a devenit membru al Academiei Franceze și a obținut Premiul Combourg. Principalele teme abordate în scrierile sale sunt dragostea, literatura, modernitatea, iudaismul, naționalismul, identitatea.

Opere: *Le Nouveau désordre amoureux* (coautor Pascal Bruckner, 1977), *Le Juif imaginaire* (1981), *La Sagesse de l'amour* (1984), *La Défaite de la pensée* (1987), *Internet, l'inquiétante extase* (coautor Paul Soriano, 2001), *L'Imparfait du présent. Pièces brèves* (2002), *Nous autres, modernes* (2005), *Philosophie et modernité* (2008), *Un cœur intelligent* (2009), *L'Identité malheureuse* (2013).

Traduceri în limba română: *Înțelepciunea dragostei* (1994), *Noua dezordine amoroasă* (1995, 2005), *În numele Celuilalt: reflecții asupra antisemitismului care vine* (2004), *Memoria zadarnică* (2004), *O inimă inteligentă* (2010), *Explicația: conversații cu Aude Lancelin* (coautor Alain Badiou, 2012), *Și dacă dragostea ar dăinui* (Humanitas, 2015).

ALAIN FINKIELKRAUT

Înfrângerea gândirii

Traducere din franceză de
SOFIA OPRESCU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactori: Silviu Nicolae, Vlad Russo
Coperta: Angela Rotaru
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
DTP: Radu Dobreci, Carmen Petrescu

Tipărit la Artprint

Alain Finkielkraut
La défaite de la pensee
© Editions Gallimard, 1987
All rights reserved.

© HUMANITAS, 1992, 2015, pentru prezenta versiune românească

ISBN 978-973-50-5061-0
Descrierea CIP este disponibilă
la Biblioteca Națională a României.

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021 408 83 50, fax 021 408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372 743 382, 0723 684 194

lui Elisabeth
lui Beatrice

La umbra unui cuvânt mare

Într-o secvență din filmul *Vivre sa vie* de Jean-Luc Godard, Brice Parain, care joacă rolul filozofului, opune vieții cotidiene „viața întru gândire", pe care o numește și viață superioară.

Fondatoare a Occidentului, această ierarhie a fost întotdeauna fragilă și contestată. Însă de puțină vreme adversarii acestei idei pretind că aparțin culturii ca și partizanii ei. Termenul de cultură are, într-adevăr, astăzi două semnificații. Prima afirmă superioritatea vieții întru gândire; a doua o respinge: de la gesturile elementare la marile creații ale spiritului, oare nu totul este cultură? De ce atunci să privilegiezi unele în defavoarea celorlalte: de ce viața întru gândire, și nu arta tricotării, ori mestecarea betelului, ori obișnuința ancestrală de a-ți înmuia tartina unsă din belșug cu unt în cafeaua cu lapte matinală?

Criză în cultură. Desigur, nimeni nu mai scoate pistolul când aude acest cuvânt. Dar sunt tot mai numeroși aceia care, la auzul cuvântului „gândire", își exhibă cultura. Cartea de față este povestea ascensiunii și triumfului lor.

PARTEA I

ÎNRĂDĂCINAREA SPIRITULUI

Volksgeist

În 1926 Julien Benda publică *La trahison des clercs.* Subiectul cărții „cataclismul noțiunilor morale la cei ce educă lumea".[1] Benda este îngrijorat de entuziasmul pe care Europa gânditoare îl manifestă de câtăva vreme față de adâncimile misterioase ale sufletului colectiv. El denunță bucuria cu care oficianții activității intelectuale, mergând împotriva vocației lor milenare, veștejesc sentimentul universal și glorifică particularismele. El constată, cu o stupoare indignată, că intelectualii timpului său abandonează grija valorilor imuabile pentru a pune întregul lor talent și tot prestigiul lor în slujba spiritului local, pentru a exalta exclusivismele, pentru a îndemna națiunea să-și strângă rândurile, să se adore și să se situeze împotriva celorlalte prin limba sa, prin arta sa, prin filozofia sa, prin civilizația sa, prin întreaga sa „cultură".[2]

Această transmutare a culturii în cultura *mea* este, pentru Benda, semnul distinctiv al timpurilor moderne,

1. *La trahison des clercs*, J.-J. Pauvert, Paris, 1965, p. 52.
2. *Ibid.*, p. 22.

contribuția sa de neînlocuit și fatidică la istoria morală a umanității. Cultura: domeniul în care se desfășoară activitatea spirituală și creatoare a omului. Cultura mea: spiritul poporului căruia îi aparțin și care îmi impregnează totodată gândirea cea mai elevată și gesturile cele mai simple ale existenței cotidiene. Această a doua semnificație a culturii este, cum însuși Benda o indică, o moștenire a romantismului german. Conceptul de *Volksgeist*, adică de geniu național, apare în 1774, în cartea lui Herder *O altă filozofie a istoriei.* Radicalizând teza enunțată de Montesquieu în *Despre spiritul legilor* – „Oamenii sunt guvernați de mai multe lucruri: climă, religie, legi, prescripțiile cârmuirii, exemplele trecutului, moravuri, maniere: din toate acestea rezultând un spirit general" –, Herder afirmă că toate națiunile Pământului, fie ele cele mai de vază, ori cele mai umile, au un mod de a fi unic și de neînlocuit. Însă, pe când Montesquieu făcea cu grijă distincția între legi pozitive și principii universale de echitate, după Herder, nimic nu transcende pluralitatea sufletelor colective; toate valorile supranaționale, fie ele juridice, estetice ori morale, sunt decăzute din suveranitatea lor.

A decontextualiza operele umane, a le extrage din locul unde au fost ele create și a le judeca apoi conform criteriilor atemporale ale Binelui, ale Adevărului ori ale Frumosului – constituie o eroare seculară a inteligenței căreia Herder vrea să-i pună capăt. În loc să supună faptele normelor ideale, el arată că aceste norme au ele însele o geneză și un context, pe scurt, că nu

sunt nimic altceva decât niște fapte. El reașază Binele, Adevărul și Frumosul la locul lor de origine, coboară categoriile eterne din cerul unde stăteau așa comod, așezându-le pe petecul de pământ unde au luat naștere. Nu există absolut, declară Herder, nu există decât valori regionale și principii adăugate. Omul e departe de a aparține tuturor vremurilor și tuturor țărilor; fiecărei perioade istorice și fiecărei națiuni de pe Terra le corespunde un tip specific de umanitate. Socrate: un atenian din secolul al V-lea înainte de Hristos. Biblia: o expresie practică – originală și conjuncturală – a sufletului ebraic. Tot ceea ce este divin este uman și tot ceea ce este uman, chiar *logosul*, aparține istoriei.

Contrar anticilor, care nu acordau succesiunii evenimentelor nici o semnificație valabilă, Herder mizează pe inteligibilitatea timpului. Spre deosebire însă de moderni, care pornesc la cucerirea lumii istorice înarmați cu norme universale, el reintegrează în durată tot ceea ce se considera a fi identic sau invariabil la om. Imaginea clasică a unui veșnic ciclu de violențe și crime îi este tot atât de străină ca și ideea, introdusă de Voltaire, a unei victorii progresive a rațiunii asupra obiceiurilor și prejudecăților. După Herder, istoria nu se poate disocia de rațiune așa cum fac moraliștii ce denunță, cu o indignare monotonă, ferocitatea sau nebunia oamenilor. Devenirea nu se poate nici ea raționaliza așa cum făceau filozofii secolului bizuindu-se pe progresul cunoașterii, adică pe mișcarea lentă, continuă și lineară a civilizației. Nu istoria este rezonabilă sau rațională, ci rațiunea este istorică: formele pe care

umanitatea nu încetează să le genereze își au fiecare existența lor autonomă, necesitatea lor imanentă, rațiunea lor specifică.

Această filozofie a istoriei reclamă o metodă opusă celei preconizate de Voltaire: în loc să supună infinita plasticitate umană unei facultăți pretins identice ori unei măsuri uniforme; în loc să „dezrădăcineze o anume virtute egipteană specifică din locul său, din timpul său și din copilăria spiritului omenesc, pentru a-i exprima valoarea utilizând măsurile unui alt timp", ar trebui să se compare ceea ce se poate compara: o virtute egipteană cu un templu egiptean; Socrate cu compatrioții și contemporanii săi mai degrabă decât cu Spinoza sau Kant.

Or, după Herder, orbirea lui Voltaire reflectă aroganța națiunii sale. Dacă el gândește fals, dacă unifică greșit multitudinea situațiilor istorice, o face pentru că este pătruns de superioritatea țării sale (Franța) și a vremurilor sale (secolul Luminilor). Judecând istoria cu măsura a ceea ce el numește rațiune, păcătuiește prin vanitate: înalță la nivelul eternității un mod de a gândi particular și provizoriu. Același spirit de cucerire acționează în voința de a „domina oceanul tuturor popoarelor, tuturor timpurilor și tuturor locurilor" și în predispoziția raționalismului francez de a se răspândi dincolo de limitele naționale și de a subjuga restul lumii. El aplică evenimentelor trecute aceeași constrângere intelectuală pe care Franța o aplică celorlalte națiuni europene, în special Germaniei. În fond, el urmărește în trecut opera de asimilare forțată pe care Iluminismul

e pe cale să o realizeze în spațiu. Și Herder vrea ca, prin aceeași mișcare, să corecteze o greșeală și să combată un imperialism, să elibereze istoria de principiul identității și să redea fiecărei națiuni mândria ființei sale incomparabile. Dacă el pune atâta ardoare în transformarea principiilor transcendente în obiecte istorice, e pentru ca ele să-și piardă, o dată pentru totdeauna, puterea de intimidare pe care o au prin poziția lor dominatoare. Cum nimeni nu este profet *în afara* țării sale, popoarele nu mai au de dat socoteală decât față de ele însele. Nimic, nici un ideal neclintit și valabil pentru toți, independent de locul său de origine și superior împrejurărilor, nu trebuie să pătrundă în individualitatea lor ori să-l îndepărteze de geniul pe care îl poartă: „Să ne urmăm calea proprie [...]. Să lăsăm oamenii să ne vorbească de bine sau de rău națiunea, literatura, limba; ele sunt ale noastre, sunt noi înșine, și aceasta e de ajuns."[1]

Dintotdeauna, mai precis de la Platon și până la Voltaire, diversitatea umană a fost adusă în fața tribunalului valorilor; cu apariția lui Herder, tribunalul diversității condamnă toate valorile universale.

În 1774, Herder este un franctiror, iar gândirea iluministă se bucură de un prestigiu considerabil, în special în Prusia lui Frederic al II-lea. A trebuit să vină deruta de la Jena și ocupația napoleoniană pentru ca ideea de *Volksgeist* să se lanseze cu adevărat. Germania,

1. Herder, citat în Isaiah Berlin, *Vico and Herder*, Chatto & Windus, London, 1976, p. 182.

fărâmițată într-o multitudine de principate, își regăsește sentimentul unității în fața Franței cuceritoare. Exaltarea identității colective compensează înfrângerea militară și aservirea înjositoare care e prețul ei. Națiunea se despăgubește de umilința pe care o suferă, descoperindu-și cu încântare cultura. Pentru a-și uita neputința, se dedică teutomaniei. Valorile universale prin care Franța își justifică hegemonia sunt respinse în numele specificității germane, iar poeților și juriștilor le revine misiunea de a dovedi această germanitate ancestrală. Juriștii trebuie să celebreze soluțiile tradiționale, obiceiurile, maximele și dictoanele care stau la baza dreptului german, operă colectivă, rod al acțiunii involuntare și tacite a spiritului națiunii. Poeților le revine să apere acest geniu național împotriva pătrunderii ideilor străine; să curețe limba înlocuind cuvintele germane de origine latină cu altele pur germane; să scoată la lumină tezaurul ascuns al cântecelor populare și, în însăși practica lor, să ia exemplu de la folclor, stare de prospețime, de inocență și de perfecțiune în care individualitatea unui popor e încă neatinsă, exprimându-se la unison.

Filozofii iluminiști se defineau ei înșiși ca „legislatori pașnici ai națiunii"[1]. Stăpâni ai adevărului și ai justiției, ei opuneau despotismului și abuzurilor echitatea unei legi ideale. Odată cu romantismul german, totul se răstoarnă: depozitari privilegiați ai *Volksgeist*-ului,

1. Chamfort, citat în Paul Bénichou, *Le sacre de l'écrivain*, Corti, Paris, 1973, p. 30.

juriștii și scriitorii combat în primul rând ideile de rațiune universală ori de lege ideală. Cultura nu mai înseamnă pentru ei a face să dea înapoi prejudecățile și ignoranța, ci a exprima, în singularitatea sa ireductibilă, sufletul unic al poporului ai cărui ocrotitori sunt.

Umanitatea se declină la plural

În același timp, Franța își revine după traumatismul Revoluției, iar gânditorii tradiționaliști îi acuză pe iacobini de a fi profanat geniul național prin teorii abstracte.

Fără îndoială că revoluționarii au distrus vechiul regim în strigăte de „Trăiască națiunea"; dar ceea ce caracteriza acest nou subiect colectiv nu era originalitatea sufletului său, ci egalitatea care domnea între membrii săi. Iată ce spunea Sieyès: „Națiunea este un corp de asociați trăind sub aceeași lege și fiind reprezentați de aceeași legislatură."[1] *Asociați*: acest singur cuvânt punea în umbră un trecut milenar și, în numele națiunii, ștergea brutal istoria națională. Divizarea în categorii era anulată; nu mai existau nici nobili, nici preoți, nici judecători, nici oameni de rând, nici țărani, ci numai oameni care beneficiau de aceleași drepturi, fiind supuși acelorași obligații. Printr-un singur cuvânt, Sieyès proclama sfârșitul sistemului ereditar: a te prevala

1. *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, PUF, colecția Quadrige, Paris, 1982, p. 31.

de străbuni pentru a revendica un drept special acordat mentalității tale particulare însemna excluderea din corpul națiunii. Adaptându-te mentalității comune nu însemna că te și integrezi în ea. Spunând „Trăiască națiunea", revoluționarii nu opuneau francezului de baștină nobilul de viță sau noii calități naționale celelalte calități concrete care serveau în mod tradițional la clasarea și distincția dintre ființe. Nu pentru a-i fișa în țara lor natală îi separau revoluționarii pe oameni de titlurile lor, de funcțiile sau de genealogiile lor, și nu pentru aceasta declarau abolirea superiorităților dobândite prin naștere. Nu pentru a-i înzestra cu o calitate particulară le despărțeau și existența de aceea a castei ori a corporației de care aparțineau. Toate determinările empirice erau scoase din joc, chiar și cele etnice.

Luând în răspăr propria sa etimologie (*nascor*, în latină, înseamnă „a te naște"), națiunea revoluționară dezrădăcina indivizii și îi definea mai degrabă prin umanitate decât prin naștere. Nu era vorba de a restitui o identitate colectivă unor ființe fără coordonate și fără repere; dimpotrivă, era vorba de a le afirma în mod radical autonomia, dezlegându-i de orice apartenență definitivă.

Eliberați de legăturile și de ascendența lor, indivizii erau eliberați și de autoritatea transcendentă ce domnea până atunci asupra lor. Fără Dumnezeu și fără strămoși, ei nu depindeau de ceruri mai mult decât de ereditate. Asociați, și nu aserviți, ei erau, afirmă Sieyès, *reprezentați* prin aceeași legislatură. Puterea

însăși căreia i se supuneau își găsea originea și legitimitatea în hotărârea lor de a trăi împreună și de a-și crea instituții comune. Un pact hotăra exercitarea acestora, le fixa limitele și le definea natura. Pe scurt, guvernarea era un bine ce aparținea națiunii și față de care prinții n-au fost niciodată decât „cei ce se bucură de uzufruct, cei ce îl administrează ori îl depozitează". Dacă un monarh se folosea greșit de autoritatea politică încredințată prin contract, dacă trata bunul public drept bun privat, națiunea, cum indica deja Diderot în *Enciclopedie*, avea dreptul să-l elibereze de jurământul depus ca pe un „minor care a acționat în necunoștință de cauză"[1]. Puterea, altfel spus, nu mai venea din cer, ci de jos, de pe pământ, de la popor, din unirea voințelor care formau colectivitatea națională.

Așadar, conceptul de națiune a irupt în istorie opunându-se în același timp privilegiilor nobiliare și absolutismului regal. Ierarhia socială era fondată pe naștere, iar monarhia pe drept divin. Acestei reprezentări a societății – și acestei concepții despre putere – Revoluția Franceză i-a substituit imaginea unei asociații voluntare și libere.

Tocmai aceasta este pentru conservatori păcatul originar, *prezumția* fatală din care decurge, inexorabil, dizolvarea ansamblului social, Teroarea și, în final, dictatura napoleoniană. Adunându-se în scopul de a face o constituție, revoluționarii au crezut că vor repeta

1. Diderot, articolul „Autorité politique", în *Encyclopédie*, Éditions Sociales, colecția Essentiel, Paris, 1984, p. 108.

pactul primordial care stă la originea societății. Pentru a stabili regimul de adunare, ei s-au întemeiat pe contractul social. Or, răspund apărătorii tradiției, nu a existat niciodată vreun contract: un cetățean nu aparține națiunii sale în urma unui decret al voinței sale suverane. Această idee este o himeră și această himeră a generat toate crimele. „O adunare oarecare de oameni, scrie Joseph de Maistre, nu poate constitui o națiune. O acțiune de acest tip trebuie să-și aibă locul printre cele mai memorabile acte nebunești."[1]

Căci societatea nu se naște din om, oricât de departe am coborî în istorie, ci omul se naște într-o societate deja dată. El este constrâns, *de la bun început*, să-și insereze în ea acțiunea așa cum își instalează cuvântul și gândirea în interiorul unui limbaj care s-a format fără el și care scapă puterii sale. De la bun început: fie că e vorba de națiunea sa ori de limba sa, omul intră într-un joc în care nu-i revine lui să fixeze regulile, ci doar să le învețe și să le respecte. În ce privește constituțiile politice, lucrurile stau la fel ca și cu acordul participiului trecut, sau cu termenul care denumește „masa". Pe de o parte, ele variază în funcție de națiuni, pe de altă parte, le găsim gata făcute, nu le putem modela. Dezvoltarea lor este spontană, organică și neintenționată. Departe de a corespunde unei voințe explicite ori unui aranjament deliberat, ele se nasc și se maturizează pe nesimțite în humusul național. Ase-

1. Joseph de Maistre, *Œuvres complètes*, I, Vitte, Lyon, 1884, p. 230.

meni unei reguli gramaticale, ele nu sunt rezultatul hotărârii uneia ori mai multor persoane; „Ce este o constituție? Nu este oare soluția următoarei probleme? Date fiind populația, moravurile, religia, situația geografică, relațiile politice, bogățiile, calitățile și defectele unei anumite națiuni, să se găsească legile care îi corespund. Acestei probleme nu-i pot da de capăt câteva persoane cu propriile lor forțe; pentru fiecare națiune ea reprezintă rezultatul muncii răbdătoare a secolelor."[1]

Dar, printr-o hotărâre tot atât de absurdă cum ar fi aceea de a declara limba franceză caducă, înlocuind-o prin decret cu un idiom artificial, valabil pentru toți oamenii, revoluționarii au hotărât să *facă* o constituție universală. Să facă în loc să adune; universală în loc de conformă obiceiurilor țării lor. Îmbătați de teorie, acești speculatori barbari înzestrau neînsemnata lor persoană cu o putere demiurgică și aplicau remedii generale unei situații particulare. În loc să recunoască umil că această problemă îi depășea, ei credeau că o pot rezolva și se străduiau s-o facă lichidându-și patrimoniul. Voluntarism dezastruos, frenezie a abstracțiunilor, delir prometeic care, sub aparența restituirii autorității politice către națiune, îi conducea pur și simplu la a-i lua locul și a se înverșuna contra trăsăturilor distinctive ale istoriei sale. Asociindu-se pentru a da colectivității baze pretins raționale, ei se disociau de tradiția sa: o deposedau în același timp de forța sa creatoare și de singularitatea sa; îi furau puterea pentru

1. *Ibid.*, p. 75.

a-i distruge sufletul. În chiar momentul în care credeau că eliberează națiunea de instituțiile învechite care o țineau sub tutelă, ei trădau, în fapt, identitatea națională în folosul acestui vis al spiritului, al acestei entități pur imaginare: omul.

Când revoluționarii invocau națiunea, o făceau, precum am văzut, pentru a-i transfera omului puterile pe care alianța seculară dintre tron și altar i le rezerva lui Dumnezeu. Cu un secol înaintea lui Spengler și a cărții sale *Declinul Occidentului*, conservatorii le răspund: omul este un miraj, „o fantomă zoologică"[1], numai mentalitățile ori culturile naționale există: „Nu

1. Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, I, Gallimard, Paris, 1948, p. 33. Pentru Spengler, este adevărat, nu națiunile constituie unitățile culturale de bază, ci civilizațiile. Privirea sa îmbrățișează ansambluri istorice mai vaste decât aceea a lui Joseph de Maistre. Disprețuind miopia naționalistă, el înregistrează succesiunea ori înfruntarea a opt mari culturi de la începuturile istoriei umane: egipteană, babiloniană, chineză, greacă, arabă, occidentală și cultura popoarelor din America Centrală. Însă această schimbare de scară nu implică o schimbare a modului de gândire. Cu organismele spengleriene și națiunile lui de Maistre ori Herder se petrece același lucru. Sunt totalități închise în ele însele, entități vii – „în care fiecare imprimă materialul său, umanitatea, *propria* sa formă, în raport cu care fiecare are *propria* idee, *propriile* sale pasiuni, viața sa, voința *proprie* și felul de a simți *propriu*, *propria* sa moarte" (citat și tradus de Jacques Bouveresse, „La vengeance de Spengler", în *Le Temps de la réflexion*, Gallimard, Paris, 1983, p. 398). Există deci o filiație între filozofia contrarevoluției și relativismul antropologic al lui Spengler.

există oameni în lume – afirmă, cu o formulă celebră, Joseph de Maistre. În viața mea am văzut francezi, italieni, ruși. Datorită lui Montesquieu știu că poți fi chiar persan; cât despre om însă, declar că nu l-am întâlnit în viața mea; dacă există, e fără știința mea."[1]

Națiune contra națiune, tradiționaliștii combat ideea liberei asocieri prin aceea a totalității cuprinzătoare, iar modelului rousseauist al voinței generale îi opun, fără a folosi încă expresia, conceptul de inconștient colectiv. După modelul apostolilor suveranității populare, ei fac să urce puterea de la bază spre vârf. Deși ne-am fi putut aștepta să-i vedem contestând acest principiu democratic, ei se plasează de fapt pe propriul său teren și descoperă națiunea *sub* individ. Greșeala revoluționarilor este de a nu fi coborât destul de adânc, de a nu fi săpat destul în căutarea rădăcinilor vieții colective. Luându-se pe ei înșiși drept bază, ei s-au crezut în drept să constituie societatea. Ceea ce însemna să uiți puterea constituantă a societății asupra rațiunii individuale. Departe de a fi formată conștient de către oamenii ce trăiesc în ea, comunitatea este cea care le modelează în mod insidios conștiința. Națiunea nu se formează pornind de la voința membrilor săi, ci voința acestora este comandată de către apartenența lor la totalitatea națională. Omul fiind opera națiunii sale, produsul mediului său înconjurător, și nu invers, cum credeau filozofii iluminiști și discipolii lor republicani, *umanitatea trebuie să se decline la plural*: ea

1. J. de Maistre, *Œuvres*, I, ed. cit., p. 75.

nu e altceva decât suma particularismelor care populează Terra. Aici, de Maistre este de acord cu Herder. „Națiunile au un *suflet* general și o veritabilă unitate morală care le face să fie ceea ce sunt. Această unitate este anunțată în primul rând prin limbă."[1]

Iată deci că ceea ce ține de adeziunea conștientă a indivizilor e convertit în determinarea inconștientă. Prin intermediul organizării sociale și al limbii, națiunea introduce în experiența oamenilor conținuturi și forme mai vechi decât ei și pe care reușesc să le stăpânească. Definit ca ființă socială ori ca subiect gânditor, omul nu își aparține, el este articulat, înaintea oricărei inițiative, pe altceva decât el însuși. El este astfel izgonit din poziția de *autor* în care filozofii crezuseră că pot să-l instaleze. În spiritul doctrinarilor contrarevoluției, este vorba de a curăța locul și de a-i restitui lui Dumnezeu vechile privilegii. De vreme ce omul nu se descoperă decât legat de o națiune gata constituită, Creatorului trebuie să i se atribuie apariția și dezvoltarea identităților naționale. Dinamismul care dă viață comunităților umane poate fi calificat drept divin tocmai pentru că este anonim, pentru că este un „proces fără subiect". În faptul că la originea limbilor și societăților nu se află, de fapt, nimeni, tradiționaliștii văd o probă de nerespins a existenței lui Dumnezeu.

Iar nebunul care, sfidând cursul evenimentelor, își pune în minte să stabilească un mod de guvernare ori să creeze instituții păcătuiește atât împotriva poporului

1. *Ibid.*, p. 325.

său, cât și împotriva voinței divine. La delictul de trădare el îl adaugă pe acela al profanării. Respingând obiceiurile respectabile ori batjocorind dogmele naționale, el îl înfruntă chiar pe Dumnezeu.

Un Dumnezeu care, păstrând totuși același nume cu fostul Stăpân al Universului, ocupă un alt loc și primește o definiție complet nouă. Reacționari, tradiționaliștii au drept obiectiv declarat închiderea nefericitei paranteze istorice deschise în 1789. Teocrați, ei vor să salveze lumea de acest dezastru fundamental – dispariția dreptului divin, dar ceea ce ei numesc Dumnezeu nu mai este Ființa supremă, ci rațiunea colectivă. Identificat cu tradiția, atestat de geniul fiecărui popor, acest Dumnezeu a abandonat zona celestă a Binelui Suveran pentru regiunile obscure și subterane ale inconștientului. De acum înainte el este situat dincoace, și nu dincolo de inteligența umană, orientând acțiunile, modelând gândirea fiecăruia fără știrea lui, în loc să comunice pe calea Revelației cu creaturile sale, cum o făcea omonimul său. Dumnezeu *îi* vorbea omului într-o limbă universală, de acum vorbește *în* el în limba națiunii sale.

De Maistre și Bonald au aceeași ambiție ca Bossuet, teoreticianul clasic al absolutismului: să-i învețe pe oameni supunerea, să le ofere religia puterii instituite, să substituie, potrivit formulei lui Bonald, „evidența autorității, autorității evidenței". Dar analogia se oprește aici: Bossuet voia să-i lege pe oameni de o ordine transcendentă, de Maistre și Bonald, aidoma romantismului politic german, pretind să-i aservească unei ordini

subiacente. Sub aparența unei simple întoarceri la trecut, contrarevoluția aboleşte toate valorile transcendente, atât pe cele divine, cât şi pe cele umane. Omul abstract şi Dumnezeul suprapământesc sunt deopotrivă înghițiți în sufletul națiunii, în cultura sa.

Tradiționaliştii denunță în mod fanatic pătrunderea spiritului cercetător în sfera religiei. Pentru ei nu există blasfemie mai mare decât să supui misterele Sfintei Scripturi criteriilor gândirii clare şi raționale. De aceea se străduiesc să îmblânzească îndoiala, să înlănțuiască rațiunea („capodopera gândirii este descoperirea punctului în care trebuie să încetezi a gândi"[1]), pentru a reda cuvântului divin zguduit puterea supremă pe care a avut-o altădată asupra ființelor. Destul cu joaca: gândirea, arta şi viața cotidiană, căzute în deşănțare, trebuie supuse din nou chinurilor neliniştii religioase; lumea de dincolo trebuie să redevină orizontul constant şi scopul ultim al tuturor activităților umane. Dar, în mod paradoxal, *această reîntoarcere la religie trece prin distrugerea metafizicii.* Secol al indiscreției critice şi al impietății militante, moment blestemat în care un Diderot putea spune că este foarte important să nu se confunde cucuta cu pătrunjelul şi prea puțin important dacă Dumnezeu există ori ba, Epoca Luminilor este totodată (şi una o explică pe cealaltă) un secol metafizic. Dacă filozofii resping puterea obi-

1. J. de Maistre, *Œuvres*, VII, p. 39, citat în Massimo Boffa, „Joseph de Maistre: la défense de la souveraineté", în *Le Debat*, nr. 39, martie–mai 1986, Gallimard, Paris, p. 90.

ceiurilor, o fac pentru că ei prețuiesc principii abstracte și atemporale. Dacă nu se tem să „calce în picioare prejudecata, tradiția, vechimea, consimțământul popular, autoritatea, într-un cuvânt tot ceea ce subjugă mulțimea spiritelor"[1] este pentru că, după Platon, ei înalță Binele deasupra a tot ceea ce există. Începând prin a îndepărta faptele, ei se sprijină, pentru a judeca ordinea stabilită, pe o normă absolută, pe o idee a dreptului invariabilă și constrângătoare. Contrarevoluționarii refuză să-i urmeze pe aceste culmi și să invoce alte abstracții, alte esențe imaculate împotriva acelora preconizate de ei. Dimpotrivă, ei reduc orice idee pură la starea de fantomă inconsistentă și își propun ca program să repatrieze Binele în devenire. Ura implacabilă cu care urmăresc această perioadă iconoclastă, lipsită și de credință, și de dogmă, nu se îndreaptă atât contra materialismului ei, cât împotriva exceselor sale speculative, a gustului său pentru „aburii" metafizico-morali, pe scurt împotriva platonismului ei. Abstractul, ei, tradiționaliștii, îl desființează. În lupta lor contra exceselor spiritului critic, în grija de a aduce rațiunea la rațiune, adică la respectarea valorilor tradiționale, ei nimicesc toate dualismele: eternitatea încetează a mai fi opusă timpului, esența existenței, posibilul realului, inteligibilul sensibilului și chiar lumea de apoi lumii de aici. Gândirea lor intens imanentă nu permite să existe nimic deasupra universului tangibil al istoriei. Acești

1. Diderot, articolul „Eclectisme", în *Encyclopédie*, ed. cit., p. 148.

habotnici ciudați se încăpățânează să denunțe iluzia lumilor de apoi. Vorbind în numele religiei amenințate, ei anticipează, în fapt, nihilismul nietzscheean; nu impietatea, ci „lipsa de simț istoric" constituie în ochii lor „păcatul originar"[1] al filozofiei. Cultul pe care îl celebrează este cel al faptei. Este bine ceea ce există. Excelența este un pleonasm al existenței. Valoarea instituțiilor este fixată, de acum înainte, prin vechimea lor, și nu prin măsura apropierii lor de un model ideal. Obiceiurile sunt legitime pentru că datează de veacuri. Cu cât o ordine este mai veche, cu atât mai mult merită să fie păstrată. Dacă o anumită opinie banală a traversat secolele, aceasta înseamnă că este adevărată; nici un argument rațional nu poate contracara această patină a vârstei, această consacrare dată de timp. Orice metafizică fiind abolită, nu există adevăr decât în longevitatea lucrurilor.

Căldura maternă a prejudecății

Herder: „Prejudecata este bună la vremea ei deoarece te face fericit. Ea întoarce popoarele către miezul lor, le leagă temeinic de trunchiul lor, le face mai înfloritoare potrivit caracterului propriu, mai înflăcărate și în consecință mai fericite în preocupările și scopurile lor. În această privință, adesea, națiunea cea mai ignorantă, cea mai plină de prejudecăți devine cea dintâi:

1. Nietzsche, *Humain, trop humain*, Denoël, colecția Méditations, Paris, 1983, p. 19.

vremea dorințelor de emigrare și a călătoriilor pline de speranță în străinătate dovedește deja boală, inflamare, rotunjimi nesănătoase, presentimentul morții."[1]

De Maistre: „Toate popoarele cunoscute au fost fericite și puternice în măsura în care s-au supus fidel acestei rațiuni naționale, care nu este altceva decât o aneantizare a dogmelor individuale, domnia absolută și generală a celor naționale, adică a prejudecăților utile."[2]

Proclamându-și dragostea pentru prejudecată, contrarevoluționarii francezi și romanticii germani reabilitează termenul peiorativ din vocabularul secolului Luminilor și – „culme a îndrăznelii, provocare supremă" – ei îl ridică până la demnitatea culturii. Nu obscurantismul, ci rațiunea colectivă, spun ei, înflorește pe somnul rațiunii individuale. „Noi" ce se cuprinde în „eu" și anterior ce se cuprinde în actual, vehicule privilegiate ale memoriei individuale, cugetări transmise de la un veac la altul, inteligență ce precedă conștiința și pavăză a gândirii – prejudecățile constituie comoara culturală a fiecărui popor. Sub pretextul de a stăpâni Iluminismul, filozofii s-au încrâncenat împotriva acestor prețioase vestigii. În loc să le îndrăgească, ei au vrut să le distrugă. Și, nemulțumindu-se cu o eliberare de ele în folos propriu, ei au împins poporul să-i imite. Cum scrie Kant, deviza lor era: *Sapere aude*, să nu-ți fie teamă să știi, îndrăznește să înfrunți toate conformismele, „găsește curajul de a folosi propria-ți judecată",

1. Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*, Aubier-Montaigne, Paris, 1964, pp. 185–187.

2. J. de Maistre, *Œuvres*, I, ed. cit., p. 376.

fără de ajutorul unui îndrumător de conștiință ori de cârjele ideilor străine. Rezultatul: ei i-au smuls pe oameni din cultura lor chiar în momentul în care se lăudau că îi cultivă; au alungat istoria crezând că izgonesc superstiția sau eroarea; convinși că emancipează spiritele, nu au reușit decât să le dezrădăcineze. Acești calomniatori ai locului comun nu au eliberat rațiunea din lanțurile sale, i-au tăiat doar legătura cu izvoarele. Individul care trebuia, datorită lor, să-și depășească condiția de minoritate s-a golit, în fapt, de ființa sa. Pentru a fi voit să devină propria sa cauză, a renunțat la el însuși. În lupta sa pentru independență și-a pierdut toată substanța. Căci promisiunile *cogito*-ului sunt mincinoase: eliberat de prejudecată, sustras dominației maximelor naționale, subiectul nu mai este liber, ci uscat, devitalizat, asemeni unui copac lipsit de sevă.

Trebuie deci să vedem în opinia comună humusul din care se alimentează gândirea, căminul ei central, originea sau matricea din care se trage, și nu, precum filozofii, autoritatea străină care o domină și o strivește. Pentru tradiționaliști, Epoca Luminilor se rezumă la un funest *quiproquo*: filozofii s-au înșelat asupra naturii și, dacă se poate spune astfel, asupra sexului prejudecății. Din mama-doică ce ne învăluie și totodată ne inspiră, ei au făcut un tată vitreg. Și încercând să-l răstoarne pe tată, au ucis mama. Această crimă ce se voia eliberatoare a scufundat omul în disperare și l-a condamnat la rătăcire, așa cum o dovedește cataclismul revoluționar. O transmutație a valorilor se dovedește deci indispensabilă. Diderot se grăbea să facă populară

filozofia pentru a apropia poporul de punctul în care se aflau filozofii: trebuie întreprins contrariul: să-i apropii pe filozofi de punctul în care s-a oprit înțelepciunea populară; să aduci gândirea la școala opiniei; să cufunzi *cogito*-ul în adâncimile colectivității; să reînnozi legătura ruptă cu generațiile anterioare; să înlocuiești căutarea autonomiei cu aceea a autenticității; să abandonezi orice rezistență critică, să te lași năpădit de căldura maternă a preceptelor majoritare și să te înclini în fața discernământului lor infailibil: să legi rațiunea de instinct, pe scurt, să părăsești „această mare societate a spiritelor răspândite pretutindeni și pretutindeni independente"[1] pe care gânditorii iluminiști se lăudau a o fi stabilit, pentru coconul național. Atunci, la fericirea de a fi regăsit unitatea primitivă se va adăuga certitudinea exaltantă de a trăi din nou în adevăr.

„N-a prostit Dumnezeu înțelepciunea lumii acesteia?" se întreba Sfântul Pavel cu privire la Dumnezeul al cărui apostol se făcuse. Din zorii creștinismului au existat întotdeauna mistici ori teologi care să includă viața spirituală în anatema aruncată de religie asupra existenței umane. Această judecată provine din convingerea că orice act natural este un păcat și că exercițiul rațiunii este un act natural. Iremediabil pervertit, omul nu poate întreprinde nimic altceva în afara răului și crimei. Pângărirea originară de care a fost atins contaminează producțiile inteligenței sale. Redus la sine, el nu este capabil nici de luciditate, nici de grandoare.

1. Voltaire, citat în René Pomeau, *L'Europe des lumières*, Slatkine, Paris, 1981, p. 176.

Numai un decret divin este în măsură să-l elibereze de propria-i josnicie și să-l smulgă corupției cărnii. În această perspectivă, nu există zonă intermediară între inițiativele umane marcate de pofta neînfrânată și iubirea creștinească ce vine de la Dumnezeu. Existența este supusă, în toate aspectele sale, unicei alternative a decăderii și a iertării divine, iar independența de ordin spiritual este o iluzie hrănită de orgoliu.

În ciuda aparențelor și invectivelor impuse de dezgustul episodului revoluționar, tradiționaliștii nu subscriu însă la această antropologie pesimistă. Fără să o spună în mod deschis – poate chiar fără să aibă conștiința deplină a faptului –, ei o rup cu viziunea lumii ai cărei moștenitori se consideră. Cum am văzut, nu lui Dumnezeu îi sunt restituite facultățile și virtuțile de care sunt deposedați actorii umani, ci sufletului națiunii. Totul în om este impregnat de această substanță anume, modelat de acest idiotism. Totul, adică atât formele pietății sale, cât și pornirile cele mai naturale. Pentru contrarevoluționari nu există nici natură umană, nici viață spirituală autonome. Lui Descartes i se răspunde: gândesc, deci sunt de undeva; prin exercițiul reflecției eu nu îmi afirm suveranitatea, ci îmi trădez identitatea. Și această tăgăduire a *cogito*-ului se extinde atât asupra iubirii creștinești, cât și asupra poftei neînfricate. Aceste stări comportamentale sunt practici sociale, fapte ale cărui subiect variabil este colectivitatea. Aceste domenii de realitate distincte sunt adăpostite sub aceeași emblemă națională. Aceste trei dimensiuni ale existenței sunt supuse unui cod unic – ceea ce romanticii germani numesc *Volksgeist*. Critica

națiunii revoluționare ajunge astfel la aceeași descoperire ca și revolta împotriva cosmopolitismului francez.

Și această descoperire răstoarnă cu susul în jos peisajul gândirii. Denumirea pe care și-o atribuie tradiționaliștii nu trebuie să ne înșele: animați de pasiunea celor trecute, romanticii germani și teocrații francezi reușesc totuși să facă o adevărată revoluție epistemologică. Ura lor față de tot ce e modern generează o concepție cu totul nouă despre om. Nostalgia lor inaugurează în știință o mutație căreia îi suntem încă în mare măsură tributari. Acești reacționari îndârjiți sunt niște inventatori în ciuda voinței lor. În furia lor de a-l reașeza pe om la locul său, ei descoperă gândul nerostit care operează în el și fondează astfel științele umaniste.

Chiar dacă tradiționaliștii părăsesc destul de repede scena politică și intelectuală, filologii, sociologii sau istoricii preiau ștafeta de îndată și decid în favoarea *Volksgeist*-ului în dezbaterea dintre cele două tipuri de națiuni. De acum înainte, savanții, și nu ideologii vor fi cei care vor declara că, deoarece în afara societății nu există indivizi autonomi, contractul social este o ficțiune.[1]

1. „Influența conservatorilor francezi asupra gândirii sociale a fost importantă, și pentru aceasta este suficientă o privire asupra operei sociologilor. Astfel, Saint-Simon și Comte nu încetează cu elogiile aduse «școlii retrograde», cum o numea cel de-al doilea: Comte este de părere că acest grup nemuritor, cu de Maistre în frunte, va merita mult timp recunoștința pozitiviștilor, iar Saint-Simon consideră că-i datorează lui Bonald interesul său pentru perioadele «critice» și «organice» ale istoriei, precum și prima formulare a propunerilor sale asupra

Dintr-odată totul se răstoarnă și raționalismul trece în tabăra cealaltă. Științele inconștientului dezvăluie logica legilor și credințelor de care își bătuseră joc cu imprudență filozofii, și astfel prind Iluminismul în flagrant delict de orbire intelectuală. Făcând din istorie modul de a fi fundamental al omului, arătând necesitatea valorilor acceptate succesiv în societățile diferitelor perioade, înlocuind critica opiniei comune prin studiul obiectiv al genezei sale, pozitiviștii îndreaptă către spiritele luminate ale secolului precedent acuzația de superstiție ori de ignoranță. Odinioară dreptul divin făcea parte din nenumăratele povești de care rațiunea critică gândea că ar fi de datoria ei să-i emancipeze pe oameni; odată cu apariția științelor umaniste, ideile filozofice ale contractului social, ale dreptului natural intră și ele la rândul lor în domeniul mitologiei. Vehemenței lui de Maistre și Herder îi succedă sarcasmele erudiților și, printr-o întoarcere ironică, filozofia suferă soarta umilitoare pe care o impunea religiei: această viziune fantasmagorică a lumii presupune, scrie Taine cu dispreț, „oameni născuți la douăzeci de ani, fără părinți, fără trecut, fără tradiție, fără obligații, fără patrie și care, reuniți pentru prima oară, vor comunica între ei pentru prima oară"[1].

Adesea, instaurarea ordinii liberale în Europa este prezentată ca o victorie a taberei progresului asupra

stabilizării industrializării și democrației" (Robert A. Nisbet, *La tradition sociologique*, PUF, Paris, 1984, p. 26).

1. Taine, *Les origines de la France contemporaine*, citat în Jacques Julliard, *La faute à Rousseau*, Seuil, Paris, 1985, p. 144.

taberei reacțiunii, ca un rezultat mult timp precar al unui conflict între modernizarea socială și persistența Vechiului Regim. Aceasta înseamnă a uita că problema majoră a republicanilor de-a lungul secolului al XIX-lea va fi aceea de a împăca fidelitatea lor față de moștenirea iluministă cu *progresul* cunoașterii, de a se baza pe dreptul natural fără ca, prin aceasta, să subestimeze valoarea științifică a obiecției ridicate de Joseph de Maistre: „Orice întrebare asupra naturii trebuie să-și găsească răspunsul în istorie"[1], pe scurt, să nu fie luați drept metafizicieni întârziați de către pozitivismul născut din contrarevoluție.

Ce este o națiune?

Cu toate acestea, un eveniment va repune în cauză această consacrare a *Volksgeist*-ului de către știință; războiul din 1870 dintre Franța și Germania, și, mai precis, cucerirea Alsaciei și Lorenei de către germani. Acest episod provoacă, într-adevăr, nu numai exacerbarea pasiunilor naționale, ci reînsuflețește cu o profunzime și o acuitate astăzi uitate litigiul dintre națiunea-geniu și națiunea-contract. Dincolo de folclorul patriotic al hărților Franței îndoliate în colțul de Est, al copiilor care învățau să cânte *O Tannenbaum* în seara de Crăciun ca omagiu adus micilor alsacieni, sau al batalioanelor școlare care, cu baioneta la pușcă și cu bascul

1. J. de Maistre, „Des origines de la souveraineté", în *Œuvres*, I, ed. cit., p. 316.

cu pompon roșu pe cap, defilau scandând: „Ne-ați luat Alsacia și Lorena – Dar inima nu ne-o veți lua"[1], o adevărată controversă filozofică, de o importanță capitală, țâșnește din acest diferend legat de frontiere.

Din momentul încetării luptelor, cei mai mari istorici germani încearcă să justifice anexarea noilor teritorii cu argumente științifice. Refuzând să separe omul de determinările sale, căutând adevărul ființei sale și cheia comportamentului său în acele forțe care îl conduc fără știrea sa: limba, rasa, tradiția istorică – ei constată că alsacienii vorbesc germana și sunt de cultură germană. De aici trag concluzia legitimității cuceririi: „Alsacienii sunt de-ai noștri, deci ne aparțin, afirmă în substanță Strauss și Mommsen. Comunitatea culturală fundamentează însușirea. Tutela franceză smulsese aceste provincii adevăratei lor familii. Victoria prusacilor corectează această anomalie istorică și le permite reintegrarea în sânul națiunii." Cum Strauss și Mommsen au pus tot prestigiul universității în serviciul Germaniei victorioase, omologii lor francezi se simt obligați să răspundă pe loc. Ei se plasează totuși pe un teren total diferit. În loc să evidențieze rădăcinile celtice ale populațiilor confiscate ori să se lanseze într-o supralicitare filologică sau etnografică, ei acceptă de la bun început că Alsacia este germană ca limbă și rasă. Dar, afirmă Renan, „ea nu dorește să facă parte din statul german: și aceasta închide discuția. Se vorbește de

1. *Cf.* Jean-Pierre Rioux, Introduction à Rémy de Gourmont, *Le joujou patriotisme*, J.-J. Pauvert, Paris, 1967.

dreptul Franței, de dreptul Germaniei. Aceste abstracțiuni ne ating mai puțin decât dreptul alsacienilor, ființe vii, în carne și oase, de-a nu se supune decât unei puteri acceptate de către ei".[1]

Iar Fustel de Coulanges: „Ceea ce distinge națiunile nu este nici rasa, nici limba. Oamenii simt în inima lor că aparțin aceluiași popor când au o comunitate de idei, de interese, de sentimente, de amintiri și de speranțe. Iată din ce este formată patria, [...] patria este ceea ce iubim."[2]

Totuși, înainte de această criză, Renan și Fustel de Coulanges împărtășiseră disprețul istoricilor germani cu privire la naiva antropologie a Iluminiștilor. Pentru ei era un lucru firesc ca indivizii, prin intermediul limbii, deci al ereditații, să aparțină națiunii lor, și nu invers, cum proclamaseră periculoșii sofiști ai secolului precedent. Tot „falsei politici a lui Rousseau"[3] îi atribuia Renan responsabilitatea înfrângerii francezilor de către Germania. Revoluția, după el, a dus Franța la pierzanie, prin delapidarea patrimoniului național în numele unei concepții false asupra națiunii: „În ziua în care Franța și-a decapitat regele, ea a comis o sinucidere."[4]

1. Renan, „Nouvelle lettre à M. Strauss", în *Histoire et parole*, Laffont, colecția Bouquins, Paris, 1984, p. 651.

2. Fustel de Coulanges, citat în Raoul Girardet, *Le nationalisme français*, Seuil, colecția Points, Paris, 1983, p. 64.

3. Renan, „La réforme intellectuelle et morale de la France", în *Histoire et parole*, ed. cit., p. 597.

4. *Ibid.*

Contrastul care se manifestă între voința alsacienilor și originea lor etnică îl obligă pe Renan să-și reconsidere certitudinile. De la semnarea armistițiului și înainte chiar de începerea tratativelor de la Versailles dintre Franța și noul imperiu german, deputații Alsaciei și Lorenei din Adunarea Națională afirmă într-o declarație solemnă fidelitatea lor către Franța: „Proclamăm dreptul alsacienilor și lorenilor de a rămâne membri ai patriei franceze și jurăm, atât pentru noi, cât și pentru cei pe care îi reprezentăm, pentru copiii noștri și pentru descendenții lor, să-l revendicăm veșnic și pe toate căile, împotriva tuturor uzurpatorilor." Și vor recidiva îndată după cedarea celor două provincii și ratificarea ei de către Adunare: „Declarăm încă o dată nul și neavenit *pactul care hotărăște asupra noastră fără consimțământul nostru.* [...] Revendicarea drepturilor noastre rămâne deschisă pentru totdeauna tuturor și fiecăruia, sub forma și în măsura în care ne-o va dicta conștiința. [...] Frații voștri din Alsacia și Lorena, separați în clipa aceasta de familia comună, păstrează Franței, absentă din căminele lor, o afecțiune filială până în ziua în care ea își va relua locul cuvenit."[1] Acest

1. Citat în Raoul Girardet, *Le nationalisme français*, ed. cit., p. 37. Emfaza acestei declarații nu trebuie să ne facă să uităm că întoarcerea la patria-mamă, în 1918, nu a fost deloc idilică. După primele manifestații de entuziasm patriotic, politica de asimilare laică practicată de Franța se va izbi, de-a lungul perioadei dintre cele două războaie, de o puternică mișcare autonomistă. Aceasta este însă o altă poveste, care nu atenuează cu nimic importanța „Declarației de la Bordeaux". Nu dragos-

iredentism, într-o regiune în care în seara de Crăciun se cântă în mod spontan *O Tannenbaum*, ne oferă proba zdrobitoare că limba, constituția ereditară ori tradiția nu exercită asupra indivizilor stăpânirea absolută pe care tind să le-o confere științele umaniste. Se demonstrează astfel că sentimentul național rezultă nu dintr-o determinare inconștientă, ci dintr-o decizie liberă. Și, în felul acesta, locuitorii Alsaciei și Lorenei redau ideii perimate de contract o actualitate cu totul paradoxală. Același Renan care combătea noțiunea periculoasă de pact fondator face acum din națiune obiectul unui *pact implicit* zilnic pecetluit de cei care o formează: „O națiune înseamnă deci o mare solidaritate constituită din sentimentul sacrificiilor făcute și al acelora pe care suntem dispuși să le facem. Ea presupune un trecut: se rezumă totuși la prezent printr-un fapt tangibil: consimțământul, dorința exprimată în mod clar de a continua viața în comun. Existența unei națiuni este un plebiscit de fiecare zi."[1]

Definiția lui Renan vine în întâmpinarea lungii istorii pe care Sieyès o respingea fără menajamente în tenebrele despotismului. El trece din planul formal în cel concret al tradițiilor vii care dau națiunii fizionomia

tea pentru Franța face din acest text un document capital, ci „proclamarea solemnă a faptului că naționalitatea este fondată numai pe consimțământ" (Jean-Marie Mayeur, „Une mémoire-frontière: l'Alsace", în *Les lieux de mémoire*, II: *La Nation*, sub îndrumarea lui Pierre Nora, Gallimard, Paris, 1986, p. 88).

1. Renan, „Qu'est-ce qu'une nation?", în *Œuvres complètes*, I, Calmann-Lévy, Paris, 1947, p. 904.

sa particulară. „Corpul de asociați" din *Qu'est-ce que le Tiers-État?* devine în *Qu'est-ce qu'une nation?* „o asociație seculară"; națiunea ca atare devine națiunea *franceză*, posesoare, dincolo de frământări, a unei memorii de neschimbat și indivizibile: '89 este un episod al vieții naționale, și nu data la care națiunea a ieșit din umbră și s-a eliberat de trecutul ei. Redând însă legăturii sociale consistența istorică de care o sărăciseră revoluționarii, Renan este obligat, în ultimă instanță, să le dea dreptate: nu *Volksgeist*-ul, comunitate organică de sânge și pământ, de moravuri și istorie, supune legii sale comportamentele individuale, ci participarea voluntară a indivizilor care formează națiunile.

După ce a raționat el însuși în termeni de entități colective, după ce a combătut „înspăimântătoarea simplitate a spiritului semit ce a sărăcit creierul uman ferecându-l în fața oricărei idei delicate"[1] și a afirmat fără ocolișuri că „rasa semită în comparație cu rasa indoeuropeană reprezintă într-adevăr o combinație inferioară a naturii umane"[2], Renan descoperă în chip brutal ireductibilitatea conștiințelor. Sub șocul evenimentului, omul care fusese „veritabilul garant științific al mitului arian în Franța"[3] încetează să mai conceapă spiritul drept o închisoare mentală. Conceptele scien-

1. Renan, „Discours d'ouverture au Collège de France", în *Œuvres complètes*, II, ed. cit., p. 333.

2. Renan, „Histoire des langues sémitiques", în *Œuvres complètes*, VIII, ed. cit., p. 146.

3. Léon Poliakov, *Le mythe aryen*, Calmann-Lévy, Paris, 1971, p. 208.

tiste de rasă ori cultură își pierd valoarea operațională, iar națiunea nu mai apare la Renan sub forma unei entități, ci sub aspectul a ceea ce Husserl, puțin mai târziu, va numi o „comunitate intersubiectivă".

Precum se vede, nu este drept să se reducă la o ceartă locală chestiunea Alsaciei și Lorenei. Renan a reacționat la pangermanismul triumfător printr-o altă teorie a națiunii, fondată ea însăși pe o altă reprezentare a omului.

În concepția lui Strauss și a lui Mommsen, omul este prizonierul ascendenței sale, independența sa este iluzie pură: colțurile cele mai ascunse ale interiorității sale sunt cuprinse de istoria pe care o moștenește, de limba pe care o vorbește, de societatea care l-a generat. Tradiția îl precedă și îi devansează gândirea: el îi aparține înainte de a-și aparține. Dacă pentru Renan este adevărat că omul nu este în întregime conștient de sine însuși și că acest decalaj stă la baza științelor umaniste, nu trebuie considerat, totuși, că gândirea este o rezultantă ori o simplă prelungire a negânditului în care ea se scaldă: „Să nu abandonăm acest principiu fundamental potrivit căruia omul este o ființă rațională și morală înainte de a fi îngrădit într-o anumită limbă, membru al unei anumite rase, părtaș al unei anumite culturi."[1]

Din Renaștere până în Epoca Luminilor, programul Epocii Moderne a fost acela de a elibera spiritul

1. Renan, „Qu'est-ce qu'une nation?", în *Œuvres complètes*, I, ed. cit., p. 900.

uman de adevărul revelat și de dogmele Bisericii. Descătușat de orice tutelă, omul nu mai trebuie să dea socoteală decât rațiunii sale. El ieșea din condiția sa de minor (conform celebrei formule kantiene) și se proclama apt să gândească fără tutelă. Renan adaugă o clauză acestei definiții a omului major, desprinzând viața spirituală de comunitatea în care își are rădăcinile. El afirmă că în om există o capacitate de ruptură: el se poate smulge din contextul său, poate evada din sfera națională, poate vorbi, gândi și crea fără să facă neapărat trimitere la totalitatea din care provine. Cu alte cuvinte, el nu și-a cucerit prin aprigă luptă autonomia față de instanțele paterne care încercau să restrângă câmpul gândirii sale, pentru a fi absorbit, fără alte formalități, de această mamă devoratoare: cultura sa. „Înaintea culturii franceze, a culturii germane, a culturii italiene se află cultura umană."[1]

Făcând această distincție între cultura națională și cultura umană, Renan se referă în mod implicit la Goethe, la spiritul acestuia, pe care îl opune viziunii lumii instituite de naționalismul german.

O convorbire cu Eckermann

La 31 ianuarie 1827, Goethe, în culmea gloriei sale și în amurgul vieții, discuta cu fidelul Eckermann despre un roman chinezesc care îl preocupa și care i

1. *Ibid.*, p. 901.

se părea remarcabil. Deși se aștepta să fie subjugat și totodată ținut la respect de singularitatea ori pitorescul acestei opere, el a deslușit în ea afinități cu propria-i epopee în versuri *Hermann și Dorothea* și cu romanele englezești ale lui Richardson. Surpriza lui ținea nu de exotismul cărții, ci de proximitatea ei. Fragment detașat al unei civilizații îndepărtate și puțin cunoscute, acest text nu era totuși o curiozitate: iată ce-l intriga. Și prin contactul improbabil între el, patriarh al Europei, și acest roman chinezesc, prin ciudatul sentiment de familiaritate pe care îl încerca, prin această legătură țesută în ciuda tuturor diferențelor se revela din nou capacitatea spiritului de a depăși limitele societății și ale istoriei. Înrădăcinați într-un anumit pământ, ancorați într-o epocă, datați și situați, oamenii puteau totuși să scape de fatalitatea particularismelor. Diviziunea nu era iremediabilă: existau locuri – cărțile – în care omenirea putea să înfrângă fărâmițarea în mii și mii de spirite locale.

Din această constatare uimitoare, Goethe extrage de îndată un program. De vreme ce literatura era capabilă să învingă ori să depășească diferențele de secol, de rasă, de limbă ori de cultură, ea trebuie să se consacre acestui lucru. Posibilitatea aceasta îi fixa idealul. Această utopie, acest niciunde, acest dincolo de loc și de moment constituiau adevărata sa vocație; valoroase erau numai operele care nu puteau răspunde complet la întrebările „unde“ și „când“.

Pentru a permite însă ca asemenea opere să se înmulțească era necesar ca scriitorii și cititorii să se poată

deschide efectiv unor influențe numeroase și să privească dincolo de anturajul imediat. De aici importanța pe care o acorda Goethe traducerii și tuturor formelor de circulație literară. Schimbul de forme și de idei trebuia să pună capăt unei existențe în care teritoriul propriu era absolut, în care totul venea din interior. Sub efectul schimbului și interacțiunii generalizate, popoarele vor înceta să fie închise între frontierele proprii, națiunile nu vor mai fi planete, diferitele limbi nu vor mai încremeni în tot atâtea dialecte, scrisul se va desprinde de sol, iar operele, intrând în contact direct unele cu altele, nu vor mai putea fi clasate după originea lor. Sumei provincialismelor îi va urma epoca literaturii mondiale. „Iată de ce îmi place să privesc și ceea ce se întâmplă la alte națiuni și să sfătuiesc pe fiecare să facă la fel ca mine. *Literatura națională* nu vrea să zică prea mult în zilele noastre; acum e epoca literaturii universale și fiecare dintre noi trebuie să contribuie ca această epocă să se instaureze cât mai curând."[1]

Cu o jumătate de secol mai devreme, în 1771, același Goethe descoperise cu entuziasm existența unei arte și a unei literaturi specific germane. Era pe atunci la Strasbourg, unde două evenimente au avut asupra lui un răsunet considerabil – întâlnirea cu Herder și imaginea catedralei: „Fiindcă văzusem că această construcție fusese începută și continuată într-o așezare și

1. *Conversations de Goethe avec Eckermann*, Gallimard, Paris, 1941, p. 158 [Eckermann, *Convorbiri cu Goethe*, ELU, București, 1965, p. 226 (n. tr.)].

într-o epocă cu adevărat germane, și fiindcă numele maestrului de pe modesta lui piatră funerară avea o origine și o rezonanță care aparțineau patriei mele, am îndrăznit, încurajat de valoarea acestei opere de artă, să schimb denumirea compromisă de arhitectură gotică, revendicând-o drept arhitectură germanică a națiunii noastre."[1]

La Strasbourg – capitală a Alsaciei și oraș francez în vremea aceea – Goethe a avut brusc revelația: capodoperele aveau o patrie, iar arta germană nu putea fi comparată cu nici o alta. Semnificația estetică a cuvântului „Germania" i-a apărut pentru prima oară cu toată claritatea. Din această impresie s-a născut un eseu – *Despre arhitectura germană* – pe care Goethe l-a publicat în 1772, într-o culegere conținând un text de Herder. El își rezuma crezul prin formula: „Această artă caracteristică e singura adevărată."[2] Aceasta îl situa într-o poziție vulnerabilă pentru vremea aceea, în acel secol numit al Luminilor, orb în fața particularităților și vinovat de a fi renunțat la geniul său și de a-și fi „trimis fiii în lume să caute buruieni străine spre pierzania lor"[3]. Nu s-ar fi alăturat și el cohortei acestor fii pierduți dacă, în drumul dintre Strasbourg și Paris,

1. Goethe, *Poésie et vérité*, II, Le Signe, Paris, 1980, p. 159 [*Poezie și adevăr*, vol. II, Editura pentru Literatură, București, 1967, p. 198 (n. tr.)].

2. Goethe, „Architecture allemande", în *Ecrits sur l'art*, Klincksieck, Paris, 1983, p. 72 [„Despre arhitectura germană", în *Gândirea lui Goethe în texte alese*, vol. I, Editura Minerva, București, 1973, p. 288 (n. tr.)].

3. *Ibid.* [*Ibid.*, vol. I, p. 289 (n. tr.)].

acest Babilon al Epocii Moderne, un monument providențial nu l-ar fi reținut pe marginea prăpastiei cosmopolite și nu i-ar fi trezit – *in extremis* – conștiința identității sale germane?

Într-adevăr, din clipa în care frumosul se identifică cu tipicul, autarhia spirituală trebuie să înlocuiască schimbul. Deschiderii, care accelerează uniformizarea gustului, a conduitelor și a operelor, trebuie să i se prefere replierea care protejează pluralitatea umană. Trebuie să te întorci către tine însuți, și nu să ieși din tine, să rărești contactele în loc să le multiplici, să te aperi de influențele exterioare mai curând decât să te complaci în ele. Dacă, efectiv, nu există valoare mai înaltă decât spiritul distinctiv al fiecărei națiuni, drumul scriitorului este gata trasat: să imite, potrivit stilului propriu, catedrala din Strasbourg, să dea glas lumii natale, să surprindă și să exprime geniul poporului din care s-a ivit.

Dar Goethe s-a trezit foarte repede din acest extaz patriotic. Concesia făcută lirismului *Volksgeist*-ului a rămas fără urmare. Punându-se într-un fel de-a curmezișul tendinței contemporanilor săi, el alege chiar ruptura cu Herder în clipa în care toată Germania intelectuală cădea pradă farmecului consolator al gândirii acestuia. Invitat în 1808 (la doi ani după Jena...) să-și dea părerea în privința alcătuirii unui volum al celor mai bune poezii germane spre folosința poporului, el le-a făcut o singură recomandare solicitanților săi; să introducă în antologia lor traduceri germane

ale unor poeme străine.[1] Acest sfat, în acel moment, constituia o adevărată provocare. În plină ocupație napoleoniană, într-un climat de efuziune patetică și de naționalism extrem, Goethe denunța fidelitatea absolută a artistului față de patria sa. În timp ce alți poeți și gânditori exaltau profunzimile misterioase ale sufletului german și pozau în nimicitori ai universalităților, el îndrăznea să declare: „Calea cea mai sigură spre o toleranță cu adevărat generală este de a lăsa fiecărui om și fiecărui neam în parte specificul său, păstrând însă convingerea fermă că meritoriu cu adevărat e ceea ce se distinge prin faptul că aparține omenirii întregi".[2]

Goethe reînnoda astfel legătura cu tradiția metafizică ruptă de către *Volksgeist*, adică ruptă prin naționalizarea sistematică a tot ce ține de spirit. Reîntoarcere abilă totuși. El învățase de la Herder că omul nu aparține tuturor timpurilor și locurilor, că limba pe care o vorbește, peisajul în care locuiește și istoria în care a fost aruncat nu sunt calități secundare sau ornamente adăugate naturii sale. Știa, s-ar spune azi, că omul este poziționist. Era conștient că nu poți scăpa prin decret de particularitățile nașterii tale. Prin afirmația: „Poetul își iubește patria ca om și ca cetățean; dar în poezie patria forțelor și a productivității sale e tot ce e bine, nobil și frumos, iar aceste însușiri nu sunt legate de

1. Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Gallimard, colecția Les Essais, Paris, 1984.

2. Goethe, *Ecrits sur l'art*, ed. cit., p. 52 [*Gândirea lui Goethe în texte alese*, vol. II, ed. cit., pp. 103–104 (n. tr.)].

nici o provincie, de nici o țară în particular; le va lua deci unde le va găsi pentru a le formula"[1], Goethe se distingea radical de slujitorii clasici ai Binelui, Nobleței și Frumosului: grupul etnic nu era pentru el un aspect accidental, ci constitutiv al existenței. Totuși, și în aceasta constă esențialul, Goethe a refuzat să facă dintr-o necesitate o virtute. Că ținem de o tradiție specifică și că suntem modelați de apartenența națională este un fapt asupra căruia nu se mai puteau închide ochii; în nici un caz însă acest lucru nu trebuia să fie o valoare. Realitatea aceasta merita să fie recunoscută, nu însă idolatrizată. Respirând același aer ca și ceilalți membri ai tribului său, născându-se precum oricare într-o lume istorică și divizată, artistul nu putea pretinde intrarea în universalitate de la bun început. El participa spontan la felul comun de a vedea și judeca lucrurile, personalitatea sa nu se diferența la început de personalitatea colectivă din care îi veneau primele idei și totodată cuvintele pentru a le rosti. Nu era însă un motiv pentru a exacerba ori pentru a absolutiza această înrădăcinare într-un loc sau într-o limbă! Alături de Herder, Goethe constata subordonarea spiritului, ancorarea lui într-o anume colectivitate. Împotriva lui și împotriva propriilor sale entuziasme de tinerețe, el dădea artei misiunea de a transcende această dependență, și nu de a o accentua. Operele individuale trebuiau să treacă peste limita *Volksgeist*-ului, și nu să fie o expresie a acestuia. Cultura umană nu trebuia, în

1. *Ibid.*, p. 50 [*Ibid.*, vol. I, pp. 374–375 (n. tr.)].

nici un caz, să se reducă la o sumă de culturi particulare. Iată de ce Goethe invita poeții, artiștii și gânditorii să iasă din cadrul național la care Herder și discipolii săi îi cereau să se mărginească.

Explozibilul cel mai periculos al timpurilor moderne

În timpul conversației cu Eckermann, Goethe era senin: el considera că timpul lucrează în favoarea literaturii mondiale. Fervoarea naționalistă scădea pe măsură ce traumatismul cuceririi napoleoniene se estompa, iar romantismul politic apunea într-un mod care părea iremediabil. Mai mult, o piață mondială era pe cale să se nască, punând capăt izolării națiunilor. Nici o parte din omenire nu mai putea să-și continue istoria sub clopot, la adăpost de întrepătrunderile economiei planetare. De netrecut odinioară, granițele deveneau poroase; părea imposibil să mai sustragi mult timp producțiile spirituale acestei circulații generalizate a bunurilor. În 1827, zilele *Volksgeist*-ului păreau numărate.

Cincizeci de ani mai târziu, profesorii universității germane îl aleg solemn pe Herder în detrimentul lui Goethe. Arta nu mai constituie pentru ei dovada libertății spiritului (a capacității sale de a transcende circumstanțele, de a dejuca dominația colectivității, epocii, pământului natal), ci manifestarea concretă a dependenței sale. Celor care invocă dreptul popoarelor la a dispune de ele însele, ei le răspund cu caracterul

german al catedralei din Strasbourg. Ce altceva reprezintă acest monument decât apartenența materializată a alsacienilor la Germania? Locuitorii actuali pot să protesteze cât vor împotriva anexiunii; în ochii istoriei imemoriale, ai cărei moștenitori sunt, cu sau fără voia lor, această rebeliune este o copilărie, o toană pasageră, un capriciu fără consecințe și semnificații. Nu dispui de ceea ce dispune de tine, nu te lepezi de cultura *ta* ca de o haină. Conform acestei teorii, așa cum este ea rezumată de Renan, „familia germană [...] are dreptul să redobândească membrii risipiți ai germanismului, chiar când acești membri nu revendică această apartenență."[1]

Odată cu pragmatismul, amprenta educativă a lui Goethe dispare din Germania: reducând cultura la cultul exclusiv al puterilor originare, *Volksgeist*-ul triumfă și, mai mult, își dezvăluie potențialitățile totalitare. O formă inedită de autoritate izbucnește din acest concept făurit, ne amintim, pentru a rezista dominației franceze. Pentru întâia oară, un stat opune voinței cetățenilor însăși identitatea lor, și nu etalarea forței ori a dreptului divin. Alsacienii sunt supuși unui *stăpân* cu atât mai despotic cu cât el se confundă cu *ființa* lor. În loc de a se raporta la ceva ce se află dincolo de ei, de a se manifesta în afară, de a aplica o lege transcendentă, puterea căreia i se supun își are sursa dincoace de identitățile individuale care constituie sufletul colectiv. Iată-i deci pe supuși întruchipând literalmente

1. Renan, „Qu'est-ce qu'une nation?", în *Œuvres complètes*, I, ed. cit., p. 895.

opresiunea ale cărei victime sunt, obligați să se recunoască în statul care îi strivește fluturând efigia lor. Această constrângere reprezintă pentru Renan scandalul major al anexiunii și inovația sa politică cea mai tulburătoare: „Nu avem dreptul să umblăm prin lume pentru a pipăi craniul oamenilor, luându-i apoi de gât și spunându-le: «Ești sângele nostru, ne aparții!» În afara caracterelor antropologice, există rațiunea, dreptatea, adevărul, frumosul, care sunt aceleași pentru toți."[1]

Să precizăm că Renan nu diferențiază între argumentul rasial și argumentul în chip mai specific cultural. În ochii lui nu este mai puțin gravă justificarea cuceririi prin catedrala din Strasbourg decât prin patrimoniul genetic al alsacienilor. În ambele cazuri, într-adevăr, oamenii sunt supuși unei deposedări fără precedent: în numele esenței lor profunde, li se ia orice drept asupra propriului lor destin; că-i vorba de rasă ori de cultură – adevărul al cărui titulari sunt în ciuda voinței lor e cel care le descalifică dorința conștientă.

Mai mult de atât chiar: geniul național suprimă în același timp individul (prins în grupul său de origine) și omenirea (împărțită în esențe imobile, pulverizată într-o multitudine de personalități etnice închise în ele însele). Și dacă negarea individului generează o putere fără limite, din dislocarea speciei umane se naște războiul total. Altfel spus, nimic nu oprește un stat căzut pradă beției *Volksgeist*-ului, nici un obstacol etic nu se mai înalță în calea sa: lipsiți de existență

1. *Ibid.*, p. 898.

proprie, deposedați de forul lor interior, subiecții săi nu mai pot să revendice drepturi și, deoarece dușmanii săi nu aparțin aceleiași specii, nu există motiv pentru a-i trata conform regulilor umanitare. Adversarii încetând să mai fie oameni, lupta care îi opune nu mai are nici o limită: „Diviziunea exacerbată a umanității în rase, în afară de faptul că se bazează pe o eroare științifică, foarte puține țări având o rasă cu adevărat pură, nu poate duce decât la războaie de exterminare, la războaie «zoologice», permiteți-mi să o spun, asemănătoare acelora pe care diferitele specii de rozătoare ori de carnivore le duc pentru supraviețuire. Ar fi sfârșitul acestui amestec fecund, compus din numeroase elemente, toate necesare, care se numește omenire. Ați înălțat în lume drapelul politicii etnografice și arheologice în locul politicii liberale: această politică vă va fi fatală."[1]

În fața conflictului privind Alsacia și Lorena, aparent limitat și local, Renan are presentimentul căderii iminente în barbarie. Frumoasa idee de *Volksgeist* îi apare deodată ca „explozibilul cel mai periculos al Epocii Moderne"[2]. Există, cu toate astea, un fapt pe care nu-l poate prevedea: contaminarea progresivă și irezistibilă a cauzei pe care o apără de către ideile pe care le combate. Acesta este totuși paradoxul discordiei franco-germane: opoziția teoretică se atenuează pe măsură ce antagonismul se radicalizează. Cu cât ideea

1. Renan, „Nouvelle lettre à M. Strauss", în *Histoire et parole*, ed. cit., p. 651.

2. J.-L. Talmon, „Herder et la mentalité allemande", în *Destin d'Israël*, Calmann-Lévy, Paris, 1967, p. 224.

de revanșă acaparează mai mult spiritele („Revanșa, regina Franței", spunea Maurras), cu atât patriotismul francez exaltă mai mult „colinele eterne" și înclină spre mistica înrădăcinării.

Renan reproșa germanilor dorința de a se închide în națiunea lor, în disprețul dreptului individual și cu riscul de a fragmenta omenirea în bucăți eterogene. Din atitudinea intransigentă a alsacienilor trăgea concluzia că nimeni nu poate fi închis în limitele stricte ale apartenenței sale. Curând însă Barrès îi succedă lui Renan, iar rezistența la amputarea Franței se organizează în jurul geniului francez. Științele umaniste atacă principiile liberale moștenite din secolul al XVIII-lea cu și mai multă furie decât înainte de criza Alsaciei și Lorenei. „Ziceți că nu avem dreptul să mergem în lume pentru a pipăi craniul oamenilor?..." Întărit de imperativele științifice ale antropologiei sociale, Vacher de Lapouge dezgroapă cranii cu miile din cimitirele din Herault pentru a le măsura „indicele cefalic", iar lui Renan, care credea că poate proclama „Națiunea nu este sinonimă rasei"[1], îi răspunde după zece ani de cercetare de teren: „Nu se intră prin decret nici într-o familie, nici într-o națiune. Sângele care ne curge în vine la naștere, îl păstrăm toată viața. Individul este zdrobit de rasa lui, el însuși nu înseamnă nimic. Rasa, națiunea sunt totul."[2] Cu Gustave Le Bon, psihologia

1. Renan, „Lettre à M. Strauss", în *Histoire et parole*, ed. cit., p. 652.

2. Citat în Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire, 1885–1914 (Les origines françaises du fascisme)*, Seuil, Paris, 1978, p. 168.

decretează că „viața unui popor, instituțiile sale, credințele și artele sale nu sunt decât țesătura vizibilă a sufletului său invizibil" și că „fiecare popor posedă o constituție mentală tot atât de fixă ca trăsăturile sale anatomice".[1] În numele științei, Barrès poate astfel să-și îndemne compatrioții să întoarcă spatele unor cuvinte mari ca *etern* sau *întotdeauna* și să le dea exemplu idiomul care, în locul lui „eu gândesc", îți permite să spui: *Es denkt in mir*, „se gândește în mine".

În felul acesta, ura față de Germania este formulată cu ajutorul conceptelor și chiar al expresiilor folosite dincolo de Rin. Din clipa în care câștigă teren asupra oricărei alte considerații, pasiunea antigermanică asigură triumful gândirii germane. Agravându-se, resentimentul șterge divergențele. Ostilitatea față de pangermanism duce la imitarea sa, respingerea inamicului culminează în mimetism. De acum înainte adversarii vorbesc același limbaj: și la unii, și la alții, concepția etnică a națiunii învinge teoria electivă. Adepții revanșei nu contestă atât ideea de rasă, cât pe aceea de rasă germană. Pe scurt, indignarea nu mai e provocată de naționalizarea culturii, ci de cultura Celuilalt. Scriitorii prezenți și trecuți sunt înrolați sub steagul națiunii lor, patria lui Montaigne se ridică împotriva patriei lui Kant, de acum o prăpastie le separă și, în chip firesc, un student întrebat despre renașterea sentimentului național va scrie: „Revenit din amețeala

1. *Ibid.*, p. 150.

în care m-a cufundat prima lectură a slavilor și a germanilor, am înțeles că toate acestea erau foarte frumoase, însă îmi erau străine. Mă bucuram de aceste opere, dar nu puteam să le trăiesc; mai bine spus, nu mă bucuram în întregime de ele, pentru că nu te bucuri decât de ceea ce ai putea crea și, dacă am posibilitatea virtuală de a scrie *Bérénice*, nu o am pe aceea de a scrie *Învierea*. L-am părăsit pe Goethe pentru Racine și Mallarmé, pe Tolstoi pentru Balzac și Stendhal. Am simțit că mă realizez, că îmi aparțin, că trăiesc în măsura în care cei care îmi serveau de hrană spirituală erau din aceeași carne și același sânge cu mine."[1]

Născut din înfrângerea de la Sedan și hrănit cu drama provinciilor pierdute, naționalismul francez nu este altceva decât aclimatizarea în Franța a tuturor temelor *Volksgeist*-ului.

Renan reamintea solemn lui Strauss și „generației sale ultrapatriotice" existența valorilor universale. În 1898, adică la mai puțin de douăzeci de ani după acest schimb epistolar, adepții adevărului absolut și ai rațiunii abstracte se regăsesc în tabăra anti-Franța. Atunci, cu adevărat, apărătorii lui Dreyfus sunt cei care susțin cu putere că națiunea este un ansamblu de voințe individuale, și nu o totalitate organică, iar omul „nu este sclavul nici al rasei sale, nici al limbii sale, nici al religiei, nici al cursului fluviilor, nici al direcției lanțurilor

1. Agathon, *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, răspuns al lui Henri Hoppenot, citat în Girardet, *Le nationalisme français*, ed. cit., p. 228.

muntoase"[1]. Această fidelitate riguroasă față de principiile apărate de Renan în *Qu'est-ce qu'une nation?* îi va face să fie acuzați de trădarea identității naționale: considerându-l pe Dreyfus o persoană autonomă, în vreme ce „acest copil al lui Sem" nu este deloc permeabil la toate incitările prin care ne afectează pământul nostru, strămoșii noștri, drapelul nostru, cuvântul „onoare"[2];

1. Renan, „Qu'est-ce qu'une nation?", în *Œuvres complètes*, I, ed. cit., p. 900.

2. Barrès, citat în Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire*, ed. cit., p. 162. Mi se va obiecta că Barrès îl consideră pe Renan drept unul din maeștrii săi, mergând până la a-i împrumuta, aproape textual, definiția sentimentului național: „O națiune, declară el în plină afacere Dreyfus, este posesia în comun a unui antic cimitir și voința de a pune în valoare, în continuare, această moștenire indivizibilă." Această asemănare frapantă nu trebuie totuși să ne înșele. În timp ce, pentru Renan, voința smulge oamenii din inconștientul lor cultural, la Barrès ea îi leagă definitiv de el: „Tot ceea ce reprezentăm se naște din condițiile istorice și geografice ale țării noastre. Noi am fost [...] pregătiți de-a lungul secolelor de către părinții noștri și pentru a ne dezvolta, pentru a fi fericiți, trebuie ca lucrurile să nu fie esențialmente diferite de ceea ce ele au fost pe când strămoșii noștri ne «pregăteau». *Am nevoie să se continue cultivarea ce a permis copacului meu să mă înalțe atât de sus, pe mine, frunzuliță neînsemnată.*" Deplin conștient de divergența filozofică ce se ascunde sub înrudirea de vocabular, Barrès îi reproșează direct lui Renan de a crede „într-o rațiune independentă existând în fiecare din noi și care ne permite apropierea de adevăr". El ajunge să-i impute gloriosului său înaintaș o parte din responsabilitatea nașterii dreyfusismului: „Este oare necesar să o spun, un loren care a scris *Les déracinés* respinge, pentru Franța, această definiție: «Ce este o națiune – un spirit.»

luând drept autentice protestele lui cum că ar fi loial cu toate că „patriotismul nu se improvizează, îl ai în sânge, în măduvă"[1], încăpățânându-se, în sfârșit, să-i demonstreze nevinovăția, deși culpabilitatea sa se deduce din rasă, ei raționează ca intelectuali, în loc să gândească și să simtă ca francezi. Astfel, afacerea se situează pe terenul filozofic al disputării Alsaciei și Lorenei, iar naționaliștii francezi ocupă de acum înainte poziția lui Strauss și Mommsen: Dreyfus este vinovat așa cum locuitorii provinciilor litigioase erau germani: în virtutea fatalității etnice care apasă asupra conduitelor sale.

„Afacerea Dreyfus, scrie Julien Benda, a jucat un rol capital în istoria spiritului meu prin claritatea cu care ea mi-a permis să zăresc, ca într-o străfulgerare, ierarhia valorilor care constituie fondul ființei mele și ura mea organică pentru sistemul advers."[2] Niciodată, e adevărat, cele două viziuni ale națiunii, omului, culturii care divizau conștiința europeană de la Revoluția Franceză încoace nu s-au înfruntat cu atâta limpezime. Niciodată nu s-a pus într-o manieră atât de gravă problema de a ști dacă trebuie făcută ruptura cu secolul Luminilor. Reabilitându-l pe Dreyfus, Franța răspunde printr-o negație și preferă *in extremis* definiția contractuală a societății, ideii sufletului colectiv. Victorie precară:

Iată o formulă de unde se pot trage, *de unde se trag astăzi, consecințe detestabile.*" (*Scènes et doctrines du nationalisme*, I, Plon, Paris, 1925, pp. 114, 132, 17, 84. Sublinierea îmi aparține.)

1. Drumont, citat *ibid.*, p. 152.

2. Benda, *La jeunesse d'un clerc*, Gallimard, Paris, 1964, p. 114.

cele mai vii ideologii din prima jumătate a secolului XX propovăduiesc că „un popor trebuie să-și creeze o concepție despre drepturile și îndatoririle sale inspirată de studiul geniului său caracteristic, de istoria sa, de poziția sa geografică, de împrejurările particulare în care se află el, și nu de poruncile unei așa-numite conștiințe a tuturor timpurilor și locurilor"[1]. Este ceea ce, ne previne Benda, riscă să ne conducă la „un război total și perfect, cum lumea încă nu a văzut".[2]

1. Benda, *La trahison des clercs*, ed. cit., pp. 80–81.
2. *Ibid.*, p. 152.

PARTEA A II-A
TRĂDAREA GENEROASĂ

O lume dezoccidentalizată

În noiembrie 1945, la Londra, a fost pus la punct actul constitutiv al Organizației Națiunilor Unite pentru Educație, Știință și Cultură. La această conferință pregătitoare, convocată de către guvernele Regatului Unit și Franței, au participat reprezentanții a patruzeci de țări, animați, în marea lor majoritate, de aceeași preocupare. Era vorba, conform frumoasei expresii a lui Torres Bodet, pe atunci delegat al Mexicului, „de a iniția în istoria omenirii o eră diferită de cea care tocmai se sfârșise".[1] O ordine mondială în care nici un stat să nu poată trage o cortină în jurul populației sale sau „să o îndoctrineze sistematic cu ajutorul câtorva idei înguste și rigide".[2] O epocă în care să domnească „un adevărat spirit al păcii"[3], pentru ca ideile să circule liber de la o națiune la alta și pentru ca, în loc să fie

1. *Conférence des Nations Unies en vue de la création d'une Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture*, Londres, 1945, p. 50.

2. *Ibid.*, Clement Attlee, p. 34.

3. *Ibid.*, Léon Blum, p. 35.

asmuțiți, îndobitociți și manipulați de ideologii totalitare, indivizii să fie educați pentru a se folosi de rațiunea lor.

Fondatorii UNESCO s-au inspirat, fără îndoială, din încercarea fără precedent a nazismului. Cum acest regim aruncase o lume întreagă în flăcările războiului sprijinindu-se tocmai pe despotism, adică pe suprimarea libertăților, și pe obscurantism, adică pe exploatarea prejudecății și a ignoranței, noua instituție mondială era însărcinată să vegheze la respectarea libertății de opinie și să contribuie la înfrângerea ideilor aberante, a doctrinelor care transformă ura în sistem de gândire sau care dau un alibi științific dorinței de putere. Rolul său trebuia deci să fie protejarea gândirii împotriva abuzurilor puterii și luminarea oamenilor astfel încât să fie împiedicată pentru totdeauna tulburarea gândirii lor de către demagogi.

Legând progresul moral al omenirii de progresul său intelectual, situându-se pe dublul teren, *politic*, al apărării libertăților și *cultural*, al formării indivizilor, responsabilii guvernamentali și marile autorități intelectuale reunite la Londra refăceau spontan legătura cu spiritul Iluminismului. Noua eră a cărei nașteri sperau s-o favorizeze își avea rădăcinile filozofice în secolul al XVIII-lea, ei așezând UNESCO sub patronajul implicit al lui Diderot, al lui Condorcet sau al lui Voltaire. Într-adevăr, acești autori ne-au învățat că, dacă libertatea este un drept universal, liber se poate numi doar un om luminat. Ei sunt aceia care au formulat aceste două exigențe indisolubile față de puterea publică: să

fie respectată autonomia indivizilor și să li se ofere, prin instrucție, mijlocul de a fi efectiv autonomi. „Chiar dacă libertatea ar fi respectată în aparență și înscrisă în Constituție, scria de exemplu Condorcet, prosperitatea publică nu cere ea oare ca poporul să fie în stare să-i cunoască pe cei capabili să o mențină, iar omul care, în acțiunile de zi cu zi, devine, din neștiință, dependent de un alt om, poate el să se socotească liber cu adevărat?"[1]

La puțin timp după victoria asupra lui Hitler, umbra tutelară a Filozofilor pare să planeze asupra actului constitutiv al UNESCO, dictând termenii celor care l-au redactat. Aceștia fixează într-adevăr drept obiectiv al Organizației „să le asigure tuturor accesul deplin și egal la educație, libera urmărire a adevărului obiectiv și liberul schimb de idei și cunoștințe". Și ei așteaptă de la această colaborare culturală să dea lumii mijloacele de a rezista victorios asalturilor împotriva demnității omului.

Care om? Subiectul abstract și universal al Declarației Drepturilor Omului și ale Cetățeanului? Realitatea noncorporală, ființa fără suflet, făptura fără carne, fără culoare și fără calitate ce populează marile discursuri universaliste? Individul, exceptând tot ceea ce-l distinge? Chiar din primele conferințe ale UNESCO, ordinea de zi se schimbă imperceptibil: critica Iluminismului înlocuiește critica fanatismului. Readucerea în actualitate a umanismului abstract prelungește și radicalizează

1. Condorcet, *Sur la nécessité de l'instruction publique*, citat în Catherine Kintzler, *Condorcet (L'instruction publique et la naissance du citoyen)*, Le Sycomore, Paris, 1984, p. 270.

ideile exprimate la Londra privind mijloacele de a imuniza lumea împotriva doctrinelor care tind să nege unitatea speciei umane. După juriști și literați, etnologii sunt aceia care-și aduc mărturia, reclamând de la umanism un efort suplimentar pentru a fi cu adevărat uman, adică pentru a îngloba în respectul față de semeni formele concrete ale existenței lor.

Este exemplar, din acest punct de vedere, textul scris de Claude Lévi-Strauss în 1951 la cererea UNESCO și intitulat *Race et histoire.* Conformându-se unui exercițiu ce tindea să devină ritual, Lévi-Strauss începe prin a retrage orice valoare operațională conceptului de rasă. Diferențele care există între grupurile umane țin, scrie el, „de circumstanțe geografice, istorice și sociologice, nu de aptitudini distincte legate de constituția anatomică sau fiziologică a negrilor, a galbenilor sau a albilor".[1] Dar, adaugă îndată Lévi-Strauss, nu ajunge să distingi moștenirea socială de patrimoniul ereditar, să sustragi stilurile de viață oricărei predestinări genetice, să combați biologizarea diferențelor – mai trebuie să știi să te opui ierarhizării lor. Multiplele forme pe care umanitatea și le dă ei înseși în timp sau în spațiu nu pot fi clasate într-o ordine de perfecțiune crescândă: ele nu sunt jaloanele unei căi triumfale, *stadiile* ori *etapele* unei dezvoltări unice care, plecând din același punct, trebuie să le facă să conveargă spre același țel".[2] Tentația de a plasa comunitățile umane

1. Lévi-Strauss, „Race et histoire", în *Anthropologie structurale*, II, Plon, Paris, 1973, p. 378.

2. *Ibid.*, p. 385.

pe o scară de valori al cărei vârf îl ocupi tu însuți este științific la fel de falsă și la fel de vătămătoare moral ca divizarea speciei umane în entități anatomico-fiziologice închise.

Or, gânditorii Iluminismului au căzut pradă, după Lévi-Strauss, acestei tentații. Îmbătați simultan de dezvoltarea cunoașterii, de progresul tehnic și de rafinamentul moravurilor pe care le cunoștea Europa secolului al XVIII-lea, ei au creat, pentru a cuprinde toate acestea, conceptul de *civilizație*. Cu alte cuvinte, ei făceau din condiția lor prezentă un model, din obiceiurile lor specifice, aptitudini universale, din propriile valori, criterii absolute de judecată și din european, stăpânul și posesorul naturii, ființa cea mai interesantă a creațiunii. Această viziune grandioasă a unei ascensiuni continue, a unei gândiri ce se desăvârșește în timp, pentru care Occidentul reprezintă într-un fel vârful de lance, va primi în secolul următor girul etnologiei ce tocmai se năștea. Iată, de exemplu, ce scria Morgan în *La société archaïque*: „Putem să afirmăm acum, bazându-ne pe probe incontestabile, că perioada existenței sălbatice a precedat perioada barbariei la toate triburile umanității, așa cum se știe că barbaria a precedat civilizația. Istoria umanității este una în ceea ce privește originea, una în ceea ce privește experiența și una în ceea ce privește progresul."[1]

1. Citat în Philippe Bénéton, *Histoire des mots: culture et civilisation*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1975, p. 47.

Înarmați cu această certitudine, europenii au desăvârșit la sfârșitul secolului al XIX-lea opera lor de colonizare. Atâta timp cât Europa rațională și tehnicistă reprezenta progresul pentru celelalte societăți umane, cucerirea apărea drept mijlocul, în ansamblu, cel mai expeditiv și *cel mai generos* de a-i face pe întârziați să intre pe orbita civilizației. Națiunilor evoluate le revenea această misiune: să grăbească marșul noneuropenilor spre educație și bunăstare. Trebuia, pentru însăși salvarea popoarelor primitive, ca diferența lor – altfel spus înapoierea lor – să se resoarbă în universalitatea occidentală.

Dar, după ce au descoperit complexitatea tradițiilor și a regulilor de viață în societățile zise primitive (grație, în parte, oportunităților create de însăși expansiunea colonială), antropologii, după cum atestă Lévi-Strauss, au renunțat să mai joace același joc. După ce au flatat orgoliul Europei, acum se străduiesc să-i alimenteze conștiința rea. Sălbaticul, barbarul, primitivul: tot atâtea clișee pline de ură sau de condescendență, pe care ei le deposedează de orice validitate intelectuală. Odată cu aceste caricaturi, ideea unei evoluții liniare a omenirii, discriminarea dintre popoarele evoluate și cele înapoiate nu mai au sens. Astfel, cu cât Occidentul își afirmă mai tare superioritatea mondială, cu atât se adâncește îndoiala etnologică asupra legitimității acestei dominații. Și, în momentul în care UNESCO își propune să abordeze un capitol nou în istoria umanității, Lévi-Strauss reamintește, în numele disciplinei sale, că era ce trebuie încheiată este marcată atât de

colonialism, cât și de război, de trufia Occidentului negând celelalte versiuni posibile ale omenirii, ca și de afirmarea nazistă a unei ierarhii naturale între ființe, de megalomania progresului și de delirul biologic. Și, de altfel, a întemeia varietatea modurilor de existență în natură ori a le topi într-un proces general de dezvoltare a cunoașterii, a libertăților și a tehnologiilor este același lucru: în amândouă cazurile, după Lévi-Strauss, acționează același *etnocentrism*: „Totul în afară de mine – că e vorba de o rasă inferioară sau de o formă depășită a evoluției sociale – îmi este inferior." Și ca să terminăm cu infatuarea omului alb, este necesar să completăm critica rasei prin repunerea în discuție a civilizației. Omenirea nu este nici identică sieși, nici compartimentată în grupuri dotate cu trăsături ereditare comune. Există într-adevăr o multiplicitate, dar ea nu este rasială; există într-adevăr o civilizație, dar ea nu este unică. Etnologia vorbește deci de culturi, la plural, în sensul „stilurilor de viață specifice, netransmisibile, sesizabile sub forma de producții concrete – tehnici, moravuri, instituții, credințe –, și nu de capacități virtuale, corespunzând unor *valori* observabile, nu unor *adevăruri* sau presupuse adevăruri".[1]

Să luminezi omenirea pentru a evita riscurile unei întoarceri la barbarie: Lévi-Strauss reia de unul singur ambițioasa încercare a fondatorilor UNESCO, dar o întoarce împotriva filozofiei căreia aceștia îi sunt înfeudați. În procesul intentat barbariei, Iluminismul

1. Lévi-Strauss, *Le regard eloigné*, Plon, Paris, 1983, p. 50.

este așezat de-acum înainte pe banca acuzaților, și nu pe locul pe care i-l rezervaseră în chip cât se poate de natural Léon Blum sau Clement Attlee: acela al procurorului. Obiectivul rămâne același: distrugerea prejudecății, dar pentru a-l atinge nu ajunge să le deschizi altora calea spre rațiune, ci trebuie să te deschizi tu însuți în fața rațiunii altora. Ignoranța va fi învinsă doar atunci când, în loc să le impui tuturor cultura al cărei depozitar ești, vei ști să accepți pierderea caracterului ei universal; sau, altfel spus, atunci când oamenii așa-zis civilizați vor coborî de pe piedestalul lor imaginar și vor recunoaște cu o umilă luciditate că sunt ei înșiși o varietate de indigeni. Căci obscurantismul – care rămâne dușmanul principal – se definește prin „refuzul orb a tot ceea ce nu este al nostru"[1], și nu prin rezistența pe care o întâlnește în lume propagarea valorilor noastre și a formei noastre de discernământ. Răul provenea, după Condorcet, din sciziunea speciei umane în două clase: aceea a oamenilor care cred și aceea a oamenilor care gândesc. Gândire sălbatică sau gândire savantă, *logos* sau înțelepciune barbară, bricolaj sau formalizare – toți oamenii gândesc, replică Lévi-Strauss, cei mai creduli și cei mai nefești fiind aceia care se consideră posesorii exclusivi ai capacității de a raționa. Barbarul nu este negativul omului civilizat, ci este „înainte de toate omul care crede în barbarie"[2], și gândirea Ilumi-

1. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, colecția Terre Humaine, Paris, 1955, p. 461.

2. Lévi-Strauss, „Race et histoire", în *Anthropologie structurale*, II, ed. cit., p. 384.

nismului este vinovată de a fi introdus această credință în inima Occidentului, încredințând reprezentanților săi exorbitanta misiune de a asigura promovarea intelectuală și dezvoltarea morală a tuturor popoarelor lumii.

Cea de-a doua moarte a omului

Și Lévi-Strauss face școală. După modelul antropologiei structurale, toate științele umaniste – fiecare pe terenul său – alungă etnocentrismul. Este, în primul rând, cazul istoriei: pentru a curăța prezentul de orice imperialism cultural, istoricii nu mai torc firul timpului, ci îl rup în bucăți, învățându-ne să *nu* regăsim în strămoșii noștri imaginea noastră. Opunându-se vocației lor tradiționale, aceea de a ne reda memoria trecutului, ei îl sustrag pe acesta stăpânirii noastre, marchează ruptura care ne separă de el, ni-l arată în toată alteritatea sa, dezamăgind astfel pretențiile noastre totalizante. Conform expresiei dure a lui Michel Foucault, istoricii lucrează pentru „a face bucățele tot ce ar permite jocul consolator al recunoașterilor".[1] Totul, adică permanența ființei și devenirea spiritului, stabilitatea naturii umane și schema liniară a unei maturizări ori a unei dezvoltări continue. Așa se face că știința istoriei se ocupă cu predilecție de domenii în aparență atât de constante cum sunt sexualitatea, sentimentul, viața

1. Michel Foucault, „Nietzsche, la généalogie, l'histoire", în *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, Paris, 1971, p. 160.

de familie, felurile de a fi, de a mânca, de a muri – făcând să apară disparități ireductibile. Practici eterogene ies la iveală acolo unde credeam că nu există decât invariante. Un caleidoscop de diferențe se oferă privirii noastre în locul procesului ascendent cu care ne obișnuisem să identificăm istoria. Realitățile pe care le credeam naturale devin obiect de studiu istoric, dar, mai ales, cronologia este ea însăși curățată de orice perspectivă de progres. Pe scurt, istoricii cercetează aventura umană în împrăștierea sa, în loc să o aducă la o formă unică sau să o înscrie pe o singură linie evolutivă. Și prin această atenție acordată discontinuității, prin acest refuz de a supune trecutul, prezentul și viitorul unei direcții unice, prin această esențială *dezorientare a istoriei* ei urmăresc în timp același obiectiv pe care etnologii îl urmăresc în spațiu: să respingă o dată pentru totdeauna ideea, egocentrică și naivă în același timp, potrivit căreia „omul se refugiază într-o singură modalitate istorică sau geografică a ființei sale" (Lévi-Strauss). În timp ce unii refuză să ierarhizeze diversele forme actuale de viață colectivă, alții se împotrivesc cu încăpățânare înșelătoarei continuități a timpului uman.

Confruntarea cu epocile anterioare prelungește astfel pionieratul anchetelor asupra îndepărtatelor triburi din Amazonia. Regele este gol: noi ceilalți, europenii celei de-a doua jumătăți a secolului XX, nu suntem civilizația, ci o cultură particulară, o varietate efemeră și perisabilă a umanului.

Și această cultură este ea însăși pluralistă, precizează cu promptitudine sociologia. Sub efectul luptei antico-

loniale, sociologii cei mai influenți și cei mai îndrăzneți ai anilor șaizeci combină metoda marxistă cu cea a etnologiei. Ei descoperă o societate divizată în clase și clase care la rândul lor sunt înzestrate fiecare cu un univers simbolic distinct. Aceste clase sunt în luptă, spun ei la fel ca Marx, și universurile lor au aceeași valoare, adaugă ei, inspirându-se din Lévi-Strauss: „Selecția de semnificații care definește obiectiv cultura unui grup sau a unei clase ca sistem simbolic este arbitrară, la fel cum structura și funcțiile acestei culturi nu pot fi deduse din nici un principiu universal, fizic, biologic sau spiritual, nefiind unite prin nici un fel de relație internă cu «natura lucrurilor» sau cu o natură umană."[1]

Este adevărat că, dintre toate aceste culturi, una singură este recunoscută drept legitimă. Dar atenție, ne spune sociologul, feriți-vă de evidențele familiare! Supremația acestei culturi se explică prin poziția dominantă a clasei din care a rezultat și a cărei specificitate o exprimă – nu prin superioritatea intrinsecă a produselor sau a valorilor sale. Clasele dominate suportă o umilire analogă, în principiu și în efecte, aceleia pe care marile metropole europene o impun popoarelor colonizate. Tradițiile lor sunt dezrădăcinate, gusturile lor, luate în derâdere, toate cunoștințele care alcătuiesc substanța și pozitivitatea experienței populare – „identificarea vântului care bate, a pământului bogat în

1. Pierre Bourdieu și Jean-Claude Passeron, *La reproduction (Éléments pour une théorie du système d'enseignement)*, Éditions de Minuit, Paris, 1970, p. 22.

semne secrete, a substanțelor utilizabile sau nu, a pisicilor care presimt frigul ce va veni"[1] – sunt excluse fără milă din cultura legitimă. Este vorba, se spune, de a asigura comunicarea universală a cunoștințelor și de a-i lumina pe cei care sunt în bezna necunoașterii. Frumos proiect, dar care ascunde, în viziunea sociologului, o operație în doi timpi mult mai puțin strălucitoare: *dezrădăcinarea*, înainte de toate, smulgerea oamenilor din acea rețea de obișnuințe și atitudini care constituie identitatea lor colectivă; apoi *dresajul*, inocularea valorilor dominante ridicate la rang de semnificații ideale. A cultiva plebea înseamnă să o împăiezi, să o cureți de felul ei autentic de a fi pentru a face loc unei identități de împrumut, exact ceea ce s-a întâmplat cu triburile africane, împopoțonate cu strămoși galici, grație colonialismului. Și locul în care se manifestă această „violență simbolică" este tocmai acela pe care filozofii Iluminismului l-au menit a fi prin excelență instrumentul eliberării oamenilor: școala.

Un exemplu: în imensa masă verbală produsă de societatea noastră, doar câteva discursuri sunt desemnate a fi demne de admirație și acced la statutul de obiect de învățământ. Aceste discursuri se numesc literare. De ce tocmai acelea, și nu altele? Pentru că ar avea proprietăți specifice, o superioritate palpabilă și recunoscută de toți, o frumusețe care le ridică în mod necesar deasupra exprimării curente? Analiza structu-

1. Jean-Claude Milner, *De l'école*, Seuil, Paris, 1984, p. 14.

rală a descoperit (sau, cel puțin, crede că a descoperit) că lucrurile nu stau așa și că toate povestirile din lume – fie că sunt sau nu marcate cu ștampila „literatură" – trimit la un sistem unic de unități și reguli. Sub ochiul egalizator al științei, ierarhiile sunt abolite, toate criteriile de discriminare sunt constrânse să-și recunoască arbitrariul: nici o barieră nu mai separă capodoperele de creația banală; aceeași structură fundamentală, aceleași trăsături generale și elementare se regăsesc în „marile" romane (a căror superioritate este de acum însoțită de ghilimele demistificatoare) și în formele plebeiene ale activității narative. Aceasta este lecția antropologiei: „Societățile omenești, ca și indivizii, în jocurile, visurile și delirurile lor, nu creează niciodată într-o manieră absolută, ci se mărginesc să aleagă anumite combinații dintr-un repertoriu ideal care ar putea fi reconstituit."[1] Nu se întâlnesc două mituri, două visuri, două deliruri sau două confesiuni asemănătoare, dar, afirmă structuraliștii, aceste diferențe nu dau nici un drept la judecăți de valoare, pentru că ele sunt variante ale aceleiași activități combinatorii. Concluzia: definiția artei este o „miză a luptei între clase"[2], și dacă un anumit text este sacralizat și oferit studiului este pentru că prin intermediul lui grupul dominant impune viziunea sa despre lume ansamblului social. Există violență la baza oricărei valorificări.

1. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, ed. cit., p. 203.

2. Pierre Bourdieu, *La distinction (Critique sociale du jugement)*, Éditions de Minuit, Paris, 1979, p. 50.

Astfel, teoria sociologică transferă în chiar interiorul societăților occidentale scenariul pus la punct de antropologie pentru a descrie raportul pe care Occidentul îl întreține cu populațiile noneuropene. În ambele cazuri, într-adevăr, etnocentrismul face ravagii: un „arbitrar cultural" își arogă monopolul legitimității, devalorizează modurile de gândire, priceperile și arta de a trăi care nu sunt ale sale, și le aruncă în tenebrele sălbăticiei sau ale ignoranței.

E bine știut faptul că descoperirea Lumii Noi se află la originea umanismului. Prin contactul cu popoarele exotice, spiritul comparativ s-a introdus în citadela religioasă și a ruinat puțin câte puțin autoritatea Revelației. Ieșind dintre granițele proprii, văzând „din zi în zi un nou cult, diferite moravuri, diferite ceremonii", cum formulează La Bruyère în capitolul său *Esprits forts*, europenii au devenit conștienți de relativitatea propriilor credințe și de faptul că omul putea sta pe propriile-i picioare, putea acționa, gândi, distinge binele de rău, fără lumina credinței. Eliberat de Dumnezeu, ființa gânditoare devine baza lumii și sursa valorilor sale.

În secolul XX, redescoperirea societăților fără scriere redeschide discuția, nu despre Dumnezeu, ci chiar despre om. Într-adevăr, etnologii denunță dubla minciună a omului care progresează și a omului imuabil. Pentru acești călători atenți, europenii nu au făcut altceva până acum decât să proiecteze visurile lor, aroganța ori ideea lor despre rațiune asupra popoarelor alogene. Atunci când nu disprețuiau aceste popoare pentru înapoierea lor, ei le transformau în sălbatici cumsecade:

oricum, aceasta însemna să le priveze de caracterele lor originale și să se servească de ele, investindu-le cu o funcție mitică, pentru *a naturaliza* cultura occidentală. Spunând „Eu sunt Omul", aceasta din urmă putea atunci să înghită restul lumii, cu conștiința împăcată. Dacă vrem acum ca balena occidentală să restituie ce a înghițit, nu ajunge doar să acordăm *independența* popoarelor subjugate, mai trebuie să recunoaștem și echivalența dintre culturi.

Și există două feluri de a realiza această egalizare: unii se chinuie să arate că multiplele versiuni ale speciei umane își au originea, în ultimă instanță, într-o logică inconștientă, atemporală și anonimă ale cărei „forme sunt fundamental aceleași pentru toate spiritele, vechi și noi, primitive și civilizate".[1] Alții, mai tranșanți, resping această ipoteză a unei logici comune și ajung, ca Michel Foucault, la concluzia „absolutei dispersii"[2] a sistemelor de gândire și a practicilor sociale. În toate cazurile, omul moare ca subiect autonom și devine câmpul de acțiune al unor forțe sau structuri care scapă înțelegerii conștiente: „Când impersonalul se manifestă, afirmă pe bună dreptate Foucault, omul nu mai există."[3] Opera politică a decolonizării este astfel însoțită

1. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, reedit., 1974, p. 28.

2. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p. 397.

3. Foucault, „L'homme est-il mort?", în *Arts et loisirs*, nr. 38, 15 iunie 1966, citat în Luc Ferry, Alain Renaut, *La pensée 68*, Gallimard, Paris, 1985, p. 41.

de o revoluție la nivelul gândirii: omul, „acest concept unitar cu deschidere universală"[1], cedează locul diversității fără ierarhie a personalităților culturale.

Dar nu este pentru prima oară când are loc o astfel de revoluție: Spengler se mândrea că a realizat-o și, înaintea lui, Herder le reproșa lui Voltaire și epigonilor acestuia că își consideră valorile proprii drept unica sursă de lumină și că uniformizează lumea sub pretextul luminării ei. Omului – ipostază a francezului – el îi opunea deja inepuizabila diversitate a particularismelor. Denunțând inumanitatea funciară a umanismului și urmărind cu înverșunare particularul, istoricul, regionalul în spatele a tot ceea ce dă aparența universalității – *filozofia decolonizării* reface legătura cu Herder. Aceeași scenă se joacă din nou, dar la o altă scară. Nu mai este vorba numai de Franța, ci de întregul Occident privit atât în raporturile lui cu exteriorul, cât și prin prisma regulilor lui interne de funcționare. Dar alternativa este identică: Omul sau Diferențele, iar filozofia decolonizării combate etnocentrismul cu argumentele și conceptele făurite în lupta cu Iluminismul de către romantismul german.

Să ne înțelegem: această întoarcere la noțiunea romantică de cultură este inspirată de o dorință expiatorie, și nu de o tresărire de orgoliu tribal. Ca și Herder, antiumaniștii contemporani arată că omul nu este

1. Edmund Leach, *L'unité de l'homme et autres essais*, Gallimard, Paris, 1980, p. 388.

doar un ideal frumos, ci o ficțiune utilă, un pretext invocat cu comoditate de o civilizație unică pentru a-și impune legea sa. Aidoma lui Herder, iarăși, ei scot la iveală de sub fantoma metafizică celebrată de gândirea iluministă o ființă eminamente materială: subiectul înălțat de către Occident deasupra timpului și spațiului are, de fapt, un corp, o identitate, o istorie. Și, în sfârșit, tot ca Herder, ei cred că „oamenii nu acționează ca membri ai unui grup, conform cu ceea ce resimte fiecare, ca individ: orice om resimte în funcție de felul în care îi este permis sau prescris să se comporte. Obiceiurile sunt date ca norme externe, înainte de a da naștere unor sentimente interne, iar aceste norme insensibile determină sentimentele individuale, ca și circumstanțele în care ar putea – sau ar trebui – să se manifeste".[1] Dar Herder vorbea înainte de toate pentru ai săi: filozofii decolonizării *vorbesc pentru Celălalt.* Rupând-o cu propria lor tradiție, ei se străduiesc să risipească iluzia de stăpânire totală în care s-a complăcut atâta timp Europa. Împotriva eului colectiv, ei trec fără ezitare de partea non-eului, a proscrisului, a exclusului, a omului din afară. Vor să reabiliteze străinul și de aceea suprimă orice comuniune de conștiință între oameni. Dacă se pun în situații care îi diferențiază de alte culturi – este doar pentru a le reda acestora demnitatea furată de imperialismul occidental. Dacă

1. Lévi-Strauss, *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris, 1962, p. 101.

practică recenzarea diferențelor, o fac pentru a repara ce a stricat propria lor civilizație, pentru a îmblânzi voința de putere a societății în care s-au născut și pentru a vindeca filozofia de tendința de a-l traduce mereu pe celălalt în aceeași limbă. Dacă exaltă multiplicitatea rațiunilor particulare, o fac pentru a-i oferi celei de care sunt legați un plus de deschidere și un plus de modestie. Xenofili, ei împărtășesc soarta umiliților și dezmoșteniților, decretează moartea Omului în numele omului diferit, iar mobiluri riguros contrarii acelora pe care le stigmatiza Julien Benda în *La trahison des clercs* îi incită să pronunțe, la rândul lor, decăderea valorilor universale.

Portretul decolonizatului

Filozofia decolonizării a ajutat, fără nici o îndoială, popoarele Lumii a Treia să se elibereze de acea tablă a valorilor în numele căreia au putut fi aservite. Elite ale Africii și Asiei care interiorizaseră privirea colonizatorului au găsit un ajutor împotriva alienării în ideea că toate culturile sunt echivalente și că fiecare se justifică în interiorul propriului său context. Științele umaniste, permițând și altor criterii, nu numai tehnicii, să măsoare gradul de dezvoltare al unui popor, au făcut ca ultima rațiune de a fi a superiorității europene să se prăbușească. Occidentul a încetat definitiv să-și fascineze victimele. „Kilometri de șosele, de canale, de căi ferate", „tone de bumbac sau de cacao exportate,

hectare de măslini sau de vii plantate", „boli vindecate, nivelul de trai ridicat peste propriile lui limite"[1], aceste argumente statistice, în mod tradițional invocate pentru a justifica acțiunea colonizatoare, își pierdeau puterea de intimidare odată cu dispariția locurilor comune despre psihologia băștinașilor. Obiceiuri disprețuite în virtutea unei concepții simplificatoare despre progres își regăseau legitimitatea pierdută; ocultat sau marginalizat în urma marșului forțat pe care Occidentul a crezut că are dreptul să-l impună istoriei, un întreg trecut ieșea la lumină; „milioane de oameni smulși de sub protecția zeilor lor, pământului lor, obiceiurilor lor, vieții lor, vieții pur și simplu, dansului, înțelepciunii"[2] se regăseau pe ei înșiși; nu mai erau sălbaticii sau barbarii în așteptarea salvării, ci depozitarii unei tradiții venerabile.

Sub egida filozofiei decolonizării, conceptul de cultură, care fusese emblema Occidentului imperialist, se întorcea acum împotriva acestuia, definind precis societățile asupra cărora își exersa tutela. Tema identității culturale le permitea astfel colonizaților să se elibereze de mimetism, să înlocuiască parodia degradantă impusă de invadator cu afirmarea diferenței lor și să facă un subiect de mândrie din felul lor de a fi care până nu de mult reprezentase o rușine. Dar aceeași idee îi deposeda de orice putere în fața propriei

1. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris, 1955, pp. 19–20.

2. *Ibid.*, p. 20.

lor comunități. Nu mai puteau pretinde acum dreptul de a se situa afară, la adăpost de cerințele ei, departe de obiceiurile ei tradiționale, pentru că tocmai de această nenorocire au vrut să scape scuturând jugul colonizării. A accede la independență însemna înainte de toate pentru ei să-și regăsească propria cultură. Este logic deci ca majoritatea statelor născute sub astfel de auspicii să-și fi fixat drept obiectiv concretizarea acestei regăsiri. Cu alte cuvinte, să-l lege solid pe individ de colectivitate. Să cimenteze unitatea națională. Să garanteze cu strășnicie integritatea și coeziunea corpului social. Să vegheze, sub numele de cultură, ca nici o critică intempestivă să nu tulbure *cultul prejudecăților seculare.* Pe scurt, să asigure triumful definitiv al spiritului gregar asupra celorlalte manifestări spirituale.

După cum arată Hélé Béji în *Désenchantement national* – o carte admirabilă și contestată –, această forță de rezistență reprezentată de identitatea culturală în timpul dominației colonialiste se transformă, odată cu plecarea coloniștilor, în instrument de dominație: „Atâta timp cât este vorba să mă apăr de prezența fizică a invadatorului, forța identității mele mă uimește și îmi dă încredere. Dar atunci când invadatorului i se substituie însăși această identitate sau, mai curând, propria mea efigie (națională), așezată pe axa autorității, pătruns de imaginea ei, n-ar mai trebui, conform oricărei logici, să am dreptul de a o contesta."[1] Nu te

1. Hélé Béji, *Désenchantement national*, La Découverte, Paris, 1982, p. 118.

revolți împotriva ta: independența îi închide pe beneficiarii ei într-o unanimitate constrângătoare care succedă fără tranziție autorității străine. Redați lor înșile, foștii colonizați se regăsesc captivi ai apartenenței lor, pătrunși de această identitate colectivă care i-a scăpat de tiranie și de valorile europene. Nici n-au apucat să spună „Am învins", că au și pierdut dreptul să se exprime altfel decât la persoana întâia plural. Noi: acesta era pronumele autenticității regăsite și tot el este, în continuare, cel al omogenității obligatorii; era spațiul plin de căldură al fraternității combatante, este acum locul unde viața publică se ofilește și încremenește; era renașterea unei comunități, este acum dispariția oricărui interval și deci a oricărei posibilități de confruntare între membrii săi; era un strigăt de revoltă, este acum solilocviul puterii. În logica invadatorilor, a coloniștilor, nu era loc pentru subiectul colectiv; în logica identitară a decolonizaților nu este loc pentru individ.

Guvernul monocolor este varianta politică cea mai adecvată conceptului de identitate culturală. Dacă independența fostelor colonii n-a antrenat după sine înflorirea dreptului, ci uniformizarea conștiințelor, supradimensionarea aparatului administrativ și a unui partid, aceasta se datorează chiar valorilor luptei anticoloniale, și nu trădării lor de către burghezia autohtonă sau confiscării lor în profitul puterilor europene. Trecerea de la temperatura ridicată a revoluției la răceala birocratică s-a făcut de la sine, fără intervenția vreunui răuvoitor, și deziluzia națională, atât de lucid descrisă de Hélé Béji, se poate impune înainte de toate

ideii de națiune care a dominat lupta dusă împotriva politicii imperialiste a Occidentului.

Este de ajuns să recitești *Les damnés de la terre*, ca să te convingi. În această carte scrisă în plină fervoare insurecțională, Frantz Fanon plasează individualismul în primul rând al valorilor adverse: „Intelectualul colonizat a învățat de la stăpânii săi că individul trebuie să se afirme. Burghezia colonialistă a implantat adânc în spiritul colonizatului ideea unei societăți compuse din indivizi care, fiecare, se închide în propria-i subiectivitate și unde adevărata bogăție este cea a gândirii. Or, colonizatul care a avut norocul să se ascundă în mulțime în timpul luptei de eliberare va descoperi falsitatea acestei teorii."[1] Divizați de către opresori, atomizați, condamnați la egoismul acelui „fiecare pentru sine", colonizații dovedesc în luptă extazul nediferențierii. Lumea iluzorie a dispersiunii voințelor face loc unității totale. În loc să tindă cu încăpățânare spre autoafirmare sau să cultive în mod steril propriile lor particularități, ei se cufundă în „mareea populară"[2]. Abdicând de la ideea oricărei gândiri proprii, ei se întorc sub acoperișul comunității lor. Pseudorealitatea individuală este abolită: fiecare se regăsește asemănător celuilalt, purtător al aceleiași identități. Corpul mistic al națiunii absoarbe sufletele: de ce să le restituie, din moment ce suveranitatea a fost proclamată? Prin ce miracol individul, resimțit de-a lungul luptei de elibe-

1. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris, 1961, p. 33.

2. *Ibid.*, p. 35.

rare ca o patologie a ființei, ar putea redeveni un principiu pozitiv după victorie? În ce fel totalitatea organică, unitatea indivizibilă sărbătorită în timpul luptei, s-ar putea transforma, odată armele predate, într-o asociație de persoane autonome? O națiune a cărei primă vocație este aceea de a distruge individualitatea cetățenilor săi nu poate ajunge niciodată la un stat de drept.

Frantz Fanon declară, și cu câtă vehemență, că repudiază Europa. De fapt, el se angajează în dezbaterea care a opus, în conștiința europeană de la Revoluția Franceză încoace, cele două idei de națiune. Într-adevăr, el opune ideea de *Volk* celei de societate formată din indivizi, și înțelege să substituie geniul național, „afirmarea dezordonată a unei originalități considerată absolută"[1], colonizării. Cartea sa se înscrie în mod expres în linia *naționalismului european*, chiar dacă poate „respinge"[2] cultura opresorului sau constata fericit că, de câte ori e vorba de valori occidentale, colonizatul „scoate cuțitul sau cel puțin se asigură că îl are la îndemână".[3] Și majoritatea mișcărilor de eliberare națională au urmat aceeași cale: avându-l pe Fanon drept profet, au ales teoria etnică a națiunii în detrimentul teoriei elective, au preferat identitatea culturală – traducerea modernă a *Volksgeist*-ului – în locul „plebiscitului de fiecare zi" sau ideii de „*asociație* seculară". Dacă aceste mișcări de eliberare au generat regimuri de

1. *Ibid.*, p. 29.
2. *Ibid.*, p. 31.
3. *Ibid.*, p. 31.

opresiune cu o regularitate fără greș este tocmai pentru că, după exemplul romantismului politic, și-au fundamentat relațiile interumane pe modelul mistic al fuziunii mai curând decât pe cel juridic al contractului, și că au gândit libertatea ca un atribut colectiv și niciodată ca o proprietate individuală.

Este adevărat că, la început, aceste state, în marea lor majoritate, combinau dorința de restaurare cu ambiția revoluționară. Naționaliste până la agresivitate, formau în același timp noua Internațională a exploatașilor. Mizând pe dublul registru al etnologismului și al luptei de clasă, ele revendicau, unul după altul, titlul de națiuni diferite și de națiuni proletare. Și, aspirând la regăsirea propriilor rădăcini, voiau să grăbească nașterea omului nou. Pe de o parte, ele combăteau universalismul în numele diversității culturilor; pe de altă parte, îl acceptau în numele revoluției. Altfel spus, statele postcoloniale îi reconciliau, în felul lor, pe Marx și Joseph de Maistre. Cu acesta din urmă, ele afirmau: „Omul nu există, nu avem o paradigmă culturală comună a omenirii, doar diferitele tradiții naționale constituie o realitate (și o valoare)." Dar, în același timp, spuneau asemeni primului că: „Omul nu există încă, și celor oropsiți le revine datoria de a face ca el să apară."

Marx s-ar fi simțit fără îndoială jignit de această cununie împotriva firii cu raționalismul. Pentru autorul *Manifestului comunist*, cauza era stabilită: proletarii nu aveau patrie. „Naționalitatea muncitorului, scria el, de exemplu, nu este nici franceză, nici engleză,

nici germană, ci *munca, libera robie, vânzarea de sine*. Guvernul său nu este francez, englez, german, este *capitalul*. Aerul pe care îl respiră nu este aerul francez, englez, german, este *aerul uzinelor*."[1] Moștenitorilor Iluminismului, care credeau că pot organiza națiunile pe baza *contractului*, Marx le răspundea că orice societate este guvernată de fapt de *conflictul* dintre burghezie și clasa muncitoare. Romanticilor dornici să reînvie geniul național, el le replica ferm că burghezia, în cinismul ei fără margini, a dizolvat vechile legături, a rupt lealitățile tradiționale, a distrus caracterul exclusiv al diverselor națiuni. În locul contractului social, împărțirea în clase; în locul particularismelor, piața și interdependența universală. Definită fie prin comunitatea de cultură, fie prin voința indivizilor, națiunea era pentru Marx o formă condamnată, iar stilul său vibra chiar de o adevărată fervoare lirică de fiecare dată când evoca unificarea lumii și dispariția spiritului de parohie.

Acest pronostic fiind sistematic invalidat în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea european, succesorii lui Marx au fost constrânși să revină asupra problemei naționale. După lungi dezbateri între austromarxiști, bundiști, bolșevici și luxemburgiști, s-a impus în cele din urmă definiția dată în 1913 de către Iosif Stalin: „Națiunea este o comunitate umană, stabilă,

1. Marx, „A propos du Système national de l'économie politique de Friedrich List", în *Œuvres*, III, Gallimard, colecția La Pléiade, Paris, 1982, p. 1435.

istoricește constituită, născută pe baza comunității de limbă, de teritoriu, de viață economică și de factură psihică ce se manifestă în comunitatea culturii."[1]

Națiunile sunt încăpățânate: Stalin se înclină în fața persistenței acestui fenomen istoric. Dar această conversiune doctrinală nu merge până la renegare. Între două rele, el îl alege pe cel mai neînsemnat și, împotriva teoriei elective, face loc concepției etnice în gândirea revoluționară. Căci el poate la nevoie să admită, alături de determinismul economic, condiționarea oamenilor prin limba vorbită, prin teritoriu, prin cultură; dar ceea ce nu poate accepta sub nici o formă este să se facă din apartenența națională rodul unei adeziuni raționale ori a unui liber consimțământ. Această teorie este, într-adevăr, în contradicție flagrantă cu principiul fundamental al materialismului istoric: „Nu conștiința determină viața, ci viața determină conștiința."[2]

Celebrată în zorii Revoluției Ruse și reactualizată prin lupta anticolonială odată cu accesul popoarelor situate în afara ariei civilizației europene la treapta culturilor, cununia marxismului cu romantismul politic este astăzi pe cale să se desfacă. Imperialismul sovietic făcând dovada unei lăcomii cel puțin egale cu aceea a imperialismului occidental, statele Lumii a Treia și mișcările de eliberare națională încă active

1. Stalin, *Le communisme et la Russie*, Denoël, colecția Méditations, Paris, 1968, p. 85.

2. Marx, „L'idéologie allemande", în *Œuvres*, III, ed. cit., p. 1057 [„Ideologia germană", în Marx-Engels, *Opere*, vol. III, Editura Politică, București, 1958, p. 27 (n. tr.)].

refuză din ce în ce mai frecvent ideologia socialistă în beneficiul exclusiv al *Volksgeist*-ului. Identitatea culturală își este sieși singura justificare: fundamentalismul mătură frazeologia progresistă, iar invocarea colectivității se face de acum înainte fără nici o referință la revoluția proletariatului internațional.

Comunismul cunoaște deci un declin ce pare inexorabil: numai că ceea ce moare odată cu el nu este gândirea totalitară, ci ideea unei lumi comune tuturor oamenilor. Marx a fost într-adevăr învins, dar de către Joseph de Maistre. Astfel că nu trebuie să ne mirăm, cum scrie Octavio Paz, dacă, „în ceea ce se numește Lumea a Treia, sub diferite nume și atribute, domnește un Caligula cu mii de fețe"[1]. Dintre cele două modele europene de națiune, Lumea a Treia a adoptat în mod masiv ce e mai rău. Și aceasta, cu binecuvântarea activă a intelectualilor occidentali. Etnologia și, împreună cu ea, ansamblul științelor sociale au întreprins critica spiritului iluminist tocmai pentru a concretiza, ca o recunoaștere efectivă, respectul proclamat față de persoana umană. Ca să vindece marile principii umanitare de formalismul lor, de abstractizarea și de neputința lor, încă din 1947 biroul Asociației Antropologice Americane impunea atenției Națiunilor Unite un proiect de Declarație a Drepturilor Omului al cărui prim articol era redactat astfel: „Individul își realizează personalitatea prin cultură: respectul diferențelor individuale

1. Octavio Paz, *Rire et pénitence*, Gallimard, Paris, 1983, p. 85.

antrenează deci un respect față de diferențele culturale."[1] Intenția era generoasă, dar la fel de inabilă ca aceea a ursului care îl desfigurează pe grădinar încercând să alunge musca ce-i deranja acestuia somnul. Într-adevăr, în chiar momentul în care îi redai celuilalt cultura îi iei libertatea: numele său propriu dispare în numele comunității sale, el nu mai este decât un eșantion, reprezentantul interșanjabil al unei clase de ființe particulare. În numele unei primiri necondiționate i se refuză orice spațiu de manevră, orice portiță de scăpare, i se interzice orice originalitate, i se întinde insidios o capcană cu ajutorul acestei idei de diferență; crezând că se trece de la omul abstract la cel real, se suprimă, între persoană și comunitatea din care aceasta a ieșit, jocul pe care antropologia iluministă îl lasă să subziste, ba chiar pe care încearcă să-l consolideze; cu ajutorul altruismului se face din Celălalt un bloc omogen și îi sunt sacrificați acestei entități *ceilalți* în realitatea lor individuală. O astfel de xenofilie duce la privarea fostelor posesiuni ale Europei de experiența democratică europeană.

Rasă și cultură

Identitatea culturală are două gogorițe: individualismul și cosmopolitismul. Să-l ascultăm încă o dată pe

1. Citat în Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, Seuil, Paris, 1983, p. 194.

Frantz Fanon: „Slăbiciunea clasică, cvasicongenitală a conștiinței naționale a țărilor subdezvoltate nu este doar consecința mutilării colonizatului de către regimul colonial. Ea este și rezultatul lenei burgheziei naționale, a sărăciei spirituale a acesteia, a *formației profund cosmopolite a spiritului său.*"[1]

Deci partida nu s-a terminat odată cu câștigarea independenței: la amenințarea cu dezagregarea internă se adaugă aceea a unei influențe ascunse a străinătății, și statul național, de abia ieșit din starea de nesiguranță, se vede obligat să lupte conștient pe două fronturi: trebuie să asigure cu ajutorul unei cenzuri vigilente fuziunea voințelor individuale și să apere colectivitatea specifică pe care o are în grijă de orice tentație de adulter. „Tot ce este străin, tot ce este introdus fără un motiv profund în viața unui popor, devine pentru acesta o cauză de îmbolnăvire și trebuie extirpat, dacă vrea să rămână sănătos"[2], spuneau deja romanticii germani; în același fel, identitatea culturală substituie aroganței coloniale teama de metisaj, obsesia purității, obsesia contaminării.

Sprijinit pe universalitatea civilizației sale, așezat prin propriul efort în centrul istoriei, omul alb disprețuia popoarele arhaice care vegetau în particularismul lor. De bucurie că și-a recucerit această specificitate,

1. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, ed. cit., p. 109 (sublinierea îmi aparține).

2. Joseph Görres, citat în Jacques Droz, *Le romantisme politique en Allemagne*, Armand Colin, Paris, 1963, p. 149.

naționalistul Lumii a Treia o apără acum de orice corupție exterioară: străinul este respins pentru că este altfel, și nu pentru că este retardat. Spus cu mai multă cruzime: un rasism bazat pe ideea de diferență alungă rasismul inegalitar al foștilor coloniști.

Cuvântul *rasism* este, într-adevăr, înșelător: reunește sub o unică etichetă două comportamente a căror geneză logică și motivații sunt total diferite. Primul situează pe aceeași scară de valori ansamblul națiunilor ce populează lumea; al doilea proclamă incomensurabilitatea felurilor de a fi; primul ierarhizează mentalitățile, al doilea pulverizează unitatea genului uman; primul convertește orice diferență în inferioritate, al doilea afirmă caracterul absolut, încremenit, de neconvertit al diferențelor; primul clasează, al doilea separă; pentru primul nu poți fi persan, iar în ochii celui de al doilea nu poți fi om, căci pentru un persan și un european nu există măsură umană comună; primul declară că civilizația este una singură, al doilea consideră că etniile sunt multiple și incomparabile. Dacă primul conduce spre colonialism, al doilea culminează cu hitlerismul.[1]

Acum se vede mai bine viciul fundamental al filozofiei decolonizării: ea a confundat două fenomene

1. Despre cele două forme de rasism, a se vedea, în afară de articolul inaugural al doamnei Jeanne Hersch „Sur la notion de race" (*Diogène*, nr. 59, 1967), Pierre-André Taguieff, „Le néoracisme différentialiste", în *Langage et société*, nr. 34, dec. 1985, și Arthur Kriegel, *La race perdue*, PUF, Paris, 1983.

istorice distincte; a făcut din nazism o variantă de uz intern a rasismului occidental și n-a observat în acest episod decât o formă de a aplica Europei „procedee colonialiste ce nu se aplicau decât arabilor din Algeria, culilor din India și negrilor din Africa"[1]. Rezultatul: ea a combătut defectele etnocentrismului tocmai cu armele *Volksgeist*-ului, l-a susținut umilă pe Frantz Fanon spunând: „Adevărul este ceea ce îi apără pe indigeni și îi pierde pe străini [...] și binele este pur și simplu ceea ce le face rău"[2], în timp ce, exprimându-se astfel, autorul cărții *Les damnés de la terre* repeta aproape textual atacurile lui Barrès împotriva justiției în sine sau a adevărului absolut. „Adevărul este ceea ce satisface nevoile sufletului nostru" – putem citi, de exemplu, în *Les déracinés* și în *Mes cahiers*: „Trebuie să se învețe adevărul francez, adică acela care este cel mai util națiunii."[3]

Fără îndoială că acest concept de rasă a fost distrus prin eforturile convergente ale științelor sociale și ale științei naturii. A te hazarda azi să fundamentezi pe baze naturale diferențele între colectivitățile umane înseamnă a te exclude automat din știință. Descoperirile irefutabile ale biologilor și etnologilor ne interzic să gândim că genul uman este divizat în grupe delimitate cu claritate, înzestrate fiecare cu o mentalitate

1. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, ed. cit., p. 12.

2. Fanon, *Les damnés de la terre*, ed. cit., p. 35.

3. Citat în Zeev Sternhell, *Maurice Barrès et le nationalisme français*, Complexe, Bruxelles, 1985, p. 268.

proprie transmisibilă ereditar. Am învățat să deosebim între ceea ce este înnăscut și ceea ce este dobândit și am încetat să înscriem în patrimoniul genetic ceea ce aparține de fapt istoriei sau tradiției. Semn decisiv al unui progres atât intelectual, cât și moral, discernem acum caracterul relativ și tranzitoriu al trăsăturilor pe care, altădată, le consideram ca fiind caracteristici eterne ale umanității. Pe scurt, nu ne mai lăsăm înșelați: argumentul biologic este de acum înainte lipsit de pertinență; de la ritualurile religioase până la tehnicile industriale, de la hrană până la felul de a te îmbrăca, de la literatură până la sportul de echipă, știm că totul este cultură.

Dar cei care au inventat geniul național o știau și ei. Ei au fost cei care, pentru prima dată, au opus varietatea ireductibilă a culturilor ideii unei naturi umane și care au transformat lumea imuabilă a filozofilor într-un peisaj cu multiple fațete, făcut din juxtapunerea entităților colective. Teoria rasială, care a apărut ulterior și ca o adăugire, nu a făcut altceva decât să *naturalizeze acest refuz al naturii umane* și, în chip mai general, tot ce ar putea transcende diversitatea obiceiurilor. Particularitățile fiecărui popor au fost întipărite în gene, „spiritele" naționale au devenit aproape specii dotate cu un caracter ereditar, permanent și de neșters. Această teorie s-a prăbușit. Dar unde este progresul? Ca și foștii predicatori ai rasei, fanaticii actuali ai identității culturale le interzic indivizilor să iasă din apartenența lor. Ca și ei, poartă aceste diferențe în absolut și distrug în numele multiplicității cauzalităților speci-

fice orice comuniune de natură sau de cultură între oameni. Lui Renan, care afirma că „Omul nu aparține nici limbii, nici rasei sale; el își aparține doar sieși, căci este o ființă liberă, adică o ființă morală", Barrès îi răspunde astfel: „Moral este să nu te vrei eliberat de rasa ta."[1] Credeți că ajunge, pentru a-l combate pe Barrès, să se retraducă delirul său biologic în termenii unor diferențe culturale și să se proclame: moral este să nu te vrei eliberat de cultura ta și să te opui, orice s-ar întâmpla, infiltrării influențelor străine? Procedând astfel, se perpetuează, dimpotrivă, cultul sufletului colectiv apărut odată cu ideea de *Volksgeist*, cult al cărui discurs rasial a fost o versiune paroxistică și provizorie. Prin înlocuirea argumentului biologic cu cel culturalist, rasismul nu a fost distrus: a revenit doar de unde a plecat.

Dublul limbaj al UNESCO

În 1971, douăzeci de ani după *Race et histoire*, UNESCO îl invită pe Claude Lévi-Strauss să deschidă printr-o mare conferință anul internațional al luptei împotriva rasismului. Toată lumea se aștepta să-l vadă pe ilustrul antropolog demonstrând încă o dată nulitatea științifică a conceptului de rasă. Dejucând toate pronosticurile, Lévi-Strauss se hotărăște să ia în serios cuvântul *rasă* și să revină asupra vechii probleme a

1. A se vedea Benda, *La trahison des clercs*, ed. cit., p. 56.

raportului între rasă şi cultură. Cu ajutorul lucrărilor cele mai recente din domeniul geneticii populaţiilor, el dă acestei probleme o soluţie total opusă aceleia a savanţilor europeni ai secolului al XIX-lea şi ai începutului secolului XX: „Ceea ce determină în mare măsură ritmul evoluţiei biologice a oamenilor şi orientarea acestei evoluţii sunt formele culturii pe care o adoptă într-un loc sau altul, modurile lor de viaţă aşa cum s-au impus ele în trecut sau cum se mai impun încă în prezent. Departe de a trebui să ne punem întrebarea dacă este sau nu cultura o funcţie a rasei, descoperim că rasa – sau ceea ce se înţelege în mod general prin acest termen – este o funcţie printre multe altele a culturii."[1]

În pofida acestei răsturnări, aserţiunea produce scandal. Lévi-Strauss îşi şochează auditoriul. El, care, cu *Race et histoire*, redactase într-un fel al doilea act constitutiv al UNESCO, este acuzat acum de erezie. Crima sa: aceea de a fi redat conceptului de rasă o legitimitate parţială. Aceasta înseamnă „să vâri din nou lupul în stână"[2]. Se poate zâmbi în faţa zelului unei instituţii care împinge refuzul gândirii rasiste până la a respinge a priori orice reflecţie bazată pe termenul rasă şi care, după ce a chemat ştiinţa în ajutor, excomunică acea parte a producţiei ştiinţifice care este rebelă catehismului său. Dar, în cazul acesta, ironia

1. Lévi-Strauss, „Race et culture", în *Le regard éloigné*, ed. cit., p. 36.

2. *Ibid.*, p. 15.

nu este suficientă. Într-adevăr, în momentul în care cuvântul *rasă* devine tabu la UNESCO, modul de a gândi tipologic și fetișismul diferenței se reconstituie la adăpostul conceptului ireproșabil de cultură. Se spune în rezoluțiile actuale ale Organizației că ființele umane își extrag întreaga lor substanță din comunitatea căreia îi aparțin; că identitatea personală a indivizilor se confundă cu identitatea lor colectivă[1]; că totul în ei – credințe, valori, inteligență sau sentimente – provine din acest complex de climă, de mod de viață, de limbă care altădată se numea *Volksgeist* și care astăzi se numește cultură; că importantă este integritatea grupului, și nu autonomia persoanelor, că scopul educației nu este acela de a da fiecăruia mijloacele de a alege din marea masă de credințe, opinii, obișnuințe și idei preluate care îi compun moștenirea, ci, dimpotrivă, de a-l scufunda în acest ocean, de a-l arunca *cu capul înainte*: „Departe de a rămâne două domenii paralele, cultura și educația se întrepătrund și trebuie să se dezvolte în simbioză, cultura irigând și alimentând educația, care se dovedește mijlocul cel mai potrivit de a transmite cultura și, prin urmare, de a promova și a întări identitatea culturală."[2] Trăgând din episodul nazist lecția conform căreia există o legătură între

1. „Căci identitatea culturală este nucleul viu al personalității individuale și colective; ea este principiul vital care inspiră deciziile, conduitele, actele percepute ca fiind cele mai autentice" (*Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles*, UNESCO, Ciudad de México, 1982, p. 20).

2. *Ibid.*, p. 7.

barbarie și absența gândirii, fondatorii UNESCO au vrut să creeze la scară mondială un instrument pentru a transmite cultura majorității oamenilor. Succesorii lor recurg la același vocabular, dar îi atribuie o cu totul altă semnificație. Ei continuă să invoce cu emfază cultura și educația, dar culturii înțeleasă ca *Bildung* ei îi substituie cultura înțeleasă ca origine și inversează calea educației. Acolo unde era „Eu", trebuie să fie „Noi"; în loc să se cultive (și astfel să iasă din lumea lui mică), omul trebuie de acum înainte să-și regăsească cultura sa, înțeleasă ca „ansamblu al cunoștințelor și valorilor care nu fac obiectul nici unei învățături specifice și pe care totuși orice membru al unei comunități le cunoaște"[1]. Este chiar ceea ce Iluminismul numea incultură sau prejudecată. Lichtenberg dădea deci dovadă de o luciditate premonitorie când scria acum două sute de ani: „Astăzi se încearcă peste tot să se răspândească cunoașterea, cine știe dacă peste câteva secole nu vor exista universități care vor restabili vechea ignoranță?"

Din aceeași perspectivă, la a douăzecea sesiune a Conferinței Generale UNESCO a fost adoptată, „în aclamațiile generale", o „Declarație privind contribuția organelor de informare la întărirea păcii și a înțelegerii internaționale, la promovarea drepturilor omului și la lupta împotriva rasismului, apartheidului și incitării la război". Era vorba de înființarea unei Noi Ordini Mondiale a Informației și Comunicațiilor, contrabalan-

1. *Ibid.*, p. 4.

sând puterea celor patru mari agenții occidentale de presă – UPI, Associated Press, Reuters și AFP – prin dezvoltarea și valorificarea agențiilor și a celorlalte mijloace de informare în masă ale Lumii a Treia. „Stabilirea unui nou echilibru și a unei mai bune reciprocități privind informația" trebuia să permită să se facă auzite „vocile popoarelor oprimate" (articolul II), „vederile și aspirațiile tinerei generații" (articolul IV), „punctele de vedere prezentate de cei care ar considera că informația publicată sau difuzată a prejudiciat grav acțiunea desfășurată de ei în vederea întăririi păcii și înțelegerii internaționale, a promovării drepturilor omului sau a luptei împotriva rasismului, a apartheidului și a incitării la război" (articolul V).

Celor câteva agenții care au astăzi monopolul informației libere li se reproșa deci că înăbușă libertatea prin monopolul lor și că impun un sens unic comunicării dintre oameni. Căci, pentru autorii proiectului NOMIC, un ziarist occidental este un occidental înainte de a fi un om. Proveniența sa îi modelează cuvintele. Degeaba încearcă s-o facă pe omul lipsit de prejudecăți ce se deschide fără păreri preconcepute către lumea exterioară, privirea sa este orientată, cultura sa nu se îndepărtează niciodată de el; oriunde merge, ea îl însoțește. Crezând că interpretează, studiază sau chiar că descrie pur și simplu evenimentele care au loc într-o altă societate, el nu face altceva decât să reflecte ideile preconcepute ale propriei sale societăți. Oricât de liber s-ar crede, oricât de obiectiv s-ar dori,

el rămâne condiționat de valorile unice ale universului său mental. Când un ziarist nu servește interesele Occidentului în mod direct, el ascultă de impulsurile și directivele identității sale culturale. Pe scurt, în cel mai rău caz, el este un agent, în cel mai bun caz, un simptom, oricum, un emisar. Pentru a apăra libertatea informației trebuie deci să fie împiedicat să facă rău, și aceasta pe două căi: punând popoarele la adăpost de propaganda sa și opunând vocii Occidentului vocile restului lumii, obligate astfel să enunțe fidel „aspirațiile" culturii lor, adică, în clar, să renunțe la orice inițiativă și originalitate personale.

Că e vorba de proiectul NOMIC sau de politica educativă, controlul social și neîncrederea față de tot ce este străin își găsesc justificarea în chiar termenul de cultură. Fără să-și fi dat seama, UNESCO propagă de-acum înainte, sub același stindard al unui cuvânt indiscutabil, valorile pe care mandatul său originar îi prescria să le combată. Și cu cât antirasismul de azi seamănă mai mult cu rasismul de ieri, cu atât cuvântul *rasă* devine un sacrilegiu. Ceea ce lămurește cum se face că, după ce a inspirat marea răsturnare a culturii în identitatea culturală, Lévi-Strauss a putut provoca indignare fără ca pentru aceasta să-și fi schimbat substanțial discursul.

Dar scandalul provocat de conferința lui Lévi-Strauss se datorează în egală măsură refuzului său de a introduce la rubrica rasism „atitudinea indivizilor sau a grupurilor pe care fidelitatea lor față de anumite valori

îi face parțial sau total insensibili față de alte valori"[1]. Această prudentă reabilitare a anumitor forme de intoleranță a fost judecată pur și simplu ca intolerabilă de către membrii unei Organizații menite încă de la naștere să favorizeze concordia și fraternitatea între popoare. Căci, dacă altădată „apostolatul barbar al particularismelor naționale"[2] se traducea prin discursuri pline de ură și printr-o celebrare pe față a activității războinice, declarațiile actuale ale UNESCO sunt cu totul idilice. Nu vorbesc decât despre pace, înțelegere și iubire.

Lui Lévi-Strauss nu i se poate totuși reproșa nici o inconsecvență. Greu de văzut prin ce minune niște oameni adânciți fiecare în cultura sa ar fi apucați de o pasiune spontană pentru unele moduri de viață sau forme de gândire îndepărtate de tradiția lor. Dacă, pe de altă parte, bogăția omenirii rezidă exclusiv în multiplicitatea modurilor de viață, dacă „onoarea de a fi creat valori estetice și spirituale care dau un preț vieții" reapare, după cum scrie Lévi-Strauss și după cum o spun cu alte cuvinte marile profesiuni de credință ale UNESCO, atunci mutuala ostilitate a culturilor nu este doar normală, ci și indispensabilă. Ea reprezintă „prețul pentru ca sistemele de valori ale fiecărei familii spirituale sau ale fiecărei comunități să se conserve și să găsească resursele necesare reînnoirii lor în propriile valori"[3].

1. Lévi-Strauss, *Le regard eloigné*, ed. cit., p. 15.

2. Julien Benda, *La fin de l'éternel*, Gallimard, Paris, 1977, p. 82.

3. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, ed. cit., p. 15.

Dar Lévi-Strauss s-a făcut vinovat de a fi spus lucrurilor pe nume și de a fi adăugat concepției sale despre cultură un elogiu temperat la adresa xenofobiei. UNESCO, și alături de ea filozofia decolonizării în ansamblul său, a preferat să nu meargă până la capătul propriei sale logici: spiritul războinic ajunge aici invariabil la îndemnuri lacrimogene și declamatorii către înțelegere universală; dialogul este invocat în numele unei religii a diferenței care-l exclude în mod absolut; nimicirea individului primește numele de libertate; iar vocabula *cultură* servește drept stindard umanist pentru împărțirea omenirii în entități colective, insurmontabile și ireductibile.

PARTEA A III-A

SPRE O SOCIETATE PLURICULTURALĂ

Dispariția apărătorilor lui Dreyfus

Fiecare popor cu personalitatea lui culturală; fiecare cultură cu valorile ei morale, cu tradițiile ei politice, cu regulile sale de comportament. De câtva timp, această concepție a încetat să mai fie doar apanajul popoarelor Lumii a Treia aflate în luptă contra supremației occidentale. La ea a aderat și fracțiunea opiniei publice care denunță „invazia" progresivă a Europei de către emigranții din țările subdezvoltate. Pentru „noua dreaptă" (pentru că acesta este numele răsunător pe care și l-a ales această mișcare ideologică, la intrarea ei pe scena intelectuală, la sfârșitul anilor șaizeci), indigenii sunt astăzi locuitorii Bătrânului Continent, iar coloniile sunt milioane de oameni care, conform profeției lui Houari Boumédiène, părăsesc „părțile meridionale sărace ale lumii pentru a irumpe în spațiile relativ accesibile din emisfera nordică în căutarea propriei supraviețuiri". Coloni famelici, fără îndoială, dar care prin afluxul lor masiv ar fi pe cale să sufoce și să depersonalizeze popoarele europene. Împotriva doctrinarilor expansiunii coloniale, acești prozeliți ai identității culturale nu-l

exclud pe Celălalt din umanitatea gânditoare, ci fac din el – cu toate menajamentele față de felul acestuia de a fi – reprezentantul unei alte civilizații. Departe de ei ideea imperialistă de a șterge particularismele și de a răspândi valorile occidentale, fără considerație pentru infinita varietate a moravurilor umane: ceea ce doresc ei este să sustragă Europa de sub influența nocivă a obiceiurilor străine, să protejeze abaterea diferențială ce există între propria lor societate și restul lumii. Încărcați cu referințe etnologice, înarmați cu citate găsite în opera lui Lévi-Strauss, a lui Leach, a lui Berque, a lui Jaulin, ei susțin „drept postulat politic general că omenirea există la plural"[1], că diversele versiuni sunt separate unele de altele printr-un abis de netrecut și că nu există un criteriu universal cu ajutorul căruia să poți măsura sau ierarhiza realizarea lor. Concluzia: „Este o iluzie tragică a vrea să faci să coexiste în aceeași țară comunități aparținând unor civilizații diferite. Confruntarea lor este inevitabilă în astfel de condiții. Marile conflicte nu sunt conflicte de rasă, ci conflicte de credință și de cultură."[2]

Înainte de a denunța impostura acestei doctrine răsturnate despre Lumea a Treia și ipocrizia acestui rasism fără rasă, să ne amintim că înșiși etnologii au împrumutat conceptul lor de cultură de la romantismul politic și că se poate foarte ușor trece de la iden-

1. Robert Jaulin, citat în Alain de Benoist, „Le totalitarisme raciste", în *Élements*, nr. 33, februarie–martie 1980, p. 15.

2. Michel Poniatowski, *Paris-Match*, 8 noiembrie 1985.

titatea personală la identitatea colectivă sau că indivizii pot fi încarceraţi în propriul lor grup de origine – fără ca pentru aceasta să se invoce legile eredităţii. Pentru campionii modului de a trăi propriu europeanului, dreptul la diferenţă nu este un argument oportunist. Proclamând demnitatea egală a tuturor culturilor, ei nu-şi însuşesc cuvintele mari ale adversarilor lor în scop de propagandă, ci îşi recuperează doar bunul lor. Şi dacă există escrocherie, aceasta nu constă decât în epitetul cu care ei şi-au împodobit doctrina. Căci în ceea ce priveşte *punerea în aplicare a diferenţei*, „noua" dreaptă are asupra stângii antiimperialiste privilegiul anterioritătii.

Şi, după un purgatoriu de patruzeci de ani, ea este pe cale de a converti la opiniile ei dreapta tradiţională. Imigrarea unei mâini de lucru necalificate şi susceptibile de a fi supusă la tot felul de corvezi nemaifiind, odată cu sfârşitul abundenţei de locuri de muncă, o fericire, ci o problemă, mistica *Volksgeist*-ului îşi regăseşte vivacitatea pierdută, îi câştigă, în primul rând, pe vechii adversari ai decolonizării (care descoperă şi apără specificitatea Occidentului, după ce lăudaseră puterea lui de asimilare), se propagă în mediile politice respectabile şi merge uneori până la a modifica acte guvernamentale[1].

1. Un exemplu francez: tentativa recentă (1986) de reformă a codului naţionalităţii. În aparenţă, spiritul acestui proiect era voluntarist, şi nu diferenţialist: pentru a deveni francezi, copiii născuţi în Franţa din părinţi străini ar fi trebuit, dacă legea ar fi fost votată, să facă în mod expres o cerere în acest

Herder este deci prezent peste tot. Odată ce au dispărut tabuurile postbelice, triumful său este fără egal; el este cel care inspiră glorificarea egoismului sacru și, totodată, denunțarea sa cea mai vehementă, crisparea față de eul colectiv și forma pe care o ia respectul acordat străinului, agresivitatea xenofobilor și bunătatea xenofililor, invitația rece de a se închide în sine și minunatul risc de a se deschide către ceilalți. Celor care declară fără nici o rușine că geniul Europei este amenințat cu distrugerea de către toți acești dezrădăcinați veniți din Lumea a Treia și că singurul mijloc de a asigura dezvoltarea armonioasă a comunităților

sens, între 16 și 23 de ani. Dar nu puteau accede la naționalitatea franceză tinerii care suportaseră condamnări mai mari de șase luni sau orice altă condamnare pentru agresiune, furt, consum și trafic de droguri. Acești indezirabili rămâneau pentru totdeauna claustrați în dubla lor natură de delincvent și de străin. Voința lor exprimată nu putea contrabalansa principiul ce producea toate frământările sufletului lor care, fiind infect, nu putea fi francez. Alungați din comunitatea oamenilor liberi, ei aveau, de bine, de rău, un pașaport magrebian, un echivalent tacit al pașaportului galben. Sub pretextul de a nu fabrica francezi fără voia lor, acest proiect reintroducea pe furiș o schemă esențialistă, care nu putea fi redusă la nici o filozofie a voinței. Teoria electivă a națiunii a acoperit un dispozitiv juridic a cărui finalitate profundă era, dimpotrivă, *să epureze* comunitatea națională, adică – veche fantasmă a naționalismului etnic – să o scape de Rău stopând infiltrarea străinilor. Pentru motive politice, pe care nu este cazul să le analizez aici, această reformă nu s-a impus. Dar ceea ce este important în cazul acestei tentative este simplul fapt că a putut figura în programul unui guvern, într-o poziție favorabilă.

umane este acela de a le separa – partizanii ospitalității le răspund cu indignare: „Toate formele culturale fiind la fel de valabile, noi nu avem dreptul – noi francezii, noi europenii – de a ne prefera. Ne este interzis să facem din codul nostru de conduită o normă generală. Conștiința specificității noastre, care ne-a trezit ieri din beția tendinței de a domina lumea, legitimează astăzi, în contextul nou creat de către imigrație, transformarea universului nostru familiar în societate *pluriculturală.*" Pluricultural: cuvânt-cheie în bătălia angajată împotriva apărării integrității etnice; concept fundamental care opune savoarea și virtuțile diversității, monotoniei unui peisaj omogen. Nu trebuie totuși să ne încredem în acest cuvânt. Oricât de pronunțate ar fi divergențele lor și oricât de încordate relațiile lor, cele două tabere dau dovadă de același relativism. Cele ce se opun sunt convingerile, iar nu viziunile despre lume; și unele, și altele percep culturile ca niște totalități înglobante și consideră că ultimul cuvânt aparține multiplicității lor.

Împotriva „adevărului francez" și rațiunii de stat, apărătorii lui Dreyfus apelau odinioară la norme necondiționate ori la valori universale. În zilele noastre, în timp ce reapare filozofia antidreyfusismului, adversarii acesteia – numeroși, hotărâți și animați de o furioasă elocvență – își bazează atacurile pe faptul că toate gusturile se regăsesc în cultură. Nu mai există apărători ai lui Dreyfus.

Să admitem totuși că identitatea grupurilor umane provine exclusiv din cultura lor, în sensul pe care

UNESCO îl dă acestui termen: „Ansamblul cunoștințelor și valorilor care nu face obiectul nici unei instituții de învățământ specifice și care este totuși cunoscut de către toți membrii unei comunități." Să presupunem că Franța, de exemplu, este, după cum scrie Régis Debray, „o amintire din copilărie", „un refren, o imagine cu fântâni și spumă, cu cascade și râpe", „un fel de a rezolva lucrurile cu șoferii de taxi, cu robinetele, cu chelnerii, cu privirile fetelor și cu timpul care trece"[1]. Niciodată această comunitate de automatisme nu va putea satisface dorința formulată de același Régis Debray devenind „o țară fără Jules, fără Hippolyte, fără Ernest, o țară plină de Boris și Ursula, de Djamila sau de Rachel, Milan și Julio"[2]. Hippolyte, și nu Djamila, este cel care, fiind născut în Normandia plină de crânguri ori petrecându-și vacanța mare în casa părintească din Dordogne, este francez *până în vârful unghiilor* și cu o spontaneitate inimitabilă. Aceste generații de Ernest și de Jules au lăsat moștenire zeflemeaua lor caracteristică, vivacitatea lor glumeață și cârtitoare unor Christophe, Adrien sau Grégoire, și nu unui Milan (Kundera) sau unui Julio (Cortázar).

Barrès era mai consecvent. El știa că *inconștientul este intratabil*, că nu poate fi nici împărtășit, nici schimbat, nici dobândit – și de aceea făcea din el locul identității naționale. Când spunea că ești francez prin

1. Debray, *La puissance et les rêves*, Gallimard, Paris, 1984, pp. 183–184.

2. *Ibid.*, p. 186.

impregnare, și nu prin adeziune, o făcea tocmai cu scopul de a-i lăsa pe străini să întrevadă o ușă închisă. Trebuie, într-adevăr, să alegi: nu poți să sărbătorești în același timp dialogul universal și diferența în ceea ce are ea intransmisibil; nu poți, după ce i-ai legat pe francezi de țara lor numai prin legăturile memoriei afective, să populezi Franța cu oameni care nu au acces la această memorie și care nu au nimic altceva în comun decât faptul că sunt străini de ea. Este o contradicție insurmontabilă aceea de a dori să fundamentezi ospitalitatea pe înrădăcinare.

O pedagogie a relativității

De la mirajul internaționalismului socialist la realitatea de neocolit a culturilor: acesta este itinerarul spiritual revendicat de Régis Debray. În timpurile eroice ale gherilelor el a participat alături de popoarele subjugate la marea insurecție împotriva stăpânilor lumii. Vârsta elanurilor înflăcărate a trecut: fără să renege ceva din trecutul său revoluționar, vechiul tovarăș de drum al lui Che Guevara constată astăzi că omul are rădăcini, o genealogie, o memorie etnică, pe scurt, că el nu se definește numai prin interesele și speranțele sale. Înainte de *a se angaja* voluntar într-o luptă (sau într-o carieră), el este *îmbarcat*, de voie, de nevoie, pe corabia destinului colectiv; înainte de a fi incult sau cultivat, burghez sau proletar, el este o ființă culturală: cufundat, trup și suflet, în imanența comunității sale.

Și Debray experimentează pentru el însuși această întâietate a grupului arhaic asupra individului. Francez fiind, el nu este stăpân asupra lui însuși decât în mod iluzoriu. Conștiința sa este posterioară apartenenței sale și nu o poate deci domina: „persoana sa profundă nu este un bun personal, ci patrimonial"[1]. Și de-ar fi vrut, nu ar fi putut subscrie la această superbă declarație a lui Montesquieu: „Dacă aș ști ceva care să-mi fie mie util, dar prejudiciabil familiei mele, mi l-aș scoate din minte. Dacă aș ști ceva care să fie util familiei mele, dar nu și patriei mele, aș căuta să-l uit. Dacă aș ști ceva care să fie util patriei mele, dar prejudiciabil Europei și speciei umane, l-aș privi ca pe o crimă." O astfel de profesiune de credință inversează într-adevăr „instinctul de grup conform căruia specia umană vine după Europa, care vine după patrie, care vine după familie".[2] Și, potrivit lui Debray, omul încearcă în van să lichideze morala de clan: maximele sale universaliste nu sunt decât „abstracțiuni luxoase"[3]; la urma urmelor, aristocratul cosmopolit se întâlnește în adâncul ființei sale cu țăranul, vocea instinctului îl readuce fără greș la origini.

Régis Debray nu renunță pentru aceasta la idealul de fraternitate. Îi dă dreptate lui Barrès în disputa acestuia cu Iluminismul și, în același timp, îi combate

1. Debray, *Critique de la raison politique*, Gallimard, Paris, 1981, p. 206.
2. *Ibid.*, p. 453.
3. *Ibid.*, p. 452.

cu hotărâre succesorii. Situat la confluența imaginară a două tradiții incompatibile – Franța, țară natală și Franța, țară a azilului –, el subordonează alegerile etice ale fiecăruia reflexelor sale etnice, biciuind, totodată, ura față de străin. În maniera UNESCO (dar cu infinit mai mult stil), el pleacă la lupta împotriva șovinismului și a segregației abia după ce a făcut din om o ființă pur tribală.

Dar ar fi injust să extindem această critică asupra tuturor partizanilor societății pluriculturale. Aceștia refuză, în marea lor majoritate, să se încline în fața puterii inconștientului colectiv. Ei nu se resemnează în fața tribalismului și nici nu acceptă lirismul originii. Pentru a evita ca omul să se scufunde definitiv în propria-i cultură, ei insistă invers, asupra necesității de a contrazice vocea instinctului cu ajutorul unei pedagogii a relativității. Iubește europeanul în mod spontan mai mult Europa decât restul lumii, patria sa decât Europa, și familia sa decât patria? I se vor educa deci reflexele, va fi învățat să-și învingă preferințele naturale.

În 1985, Collège de France îi înmânează președintelui Republicii Franceze un raport intitulat *Propuneri pentru învățământul viitorului.* Primul dintre cele zece principii la care trebuie să subscrie o școală modernă, după instituția academică cea mai renumită a acestei țări, este enunțat în acești termeni: „*Unitatea științei și pluralitatea culturilor.* Un învățământ armonios trebuie să poată concilia universalismul inerent al gândirii științifice și relativismul pe care îl propagă științele

umaniste atente la pluralitatea modurilor de viață, de înțelepciune, de sensibilitate culturală."[1]

Impulsul nostru primar tinzând către negarea celuilalt, îi revine școlii, și mai precis științelor umaniste, să-l stăpânească, socotesc înțelepții de la Collège de France. De ce științele umaniste? Fiindcă, bazate pe comparație, ele arată arbitrariul sistemului nostru simbolic. Fiindcă ele întăresc transmiterea valorilor noastre prin denunțarea istoricității lor. Fiindcă, pentru ele, a studia o operă înseamnă a pune mâna pe autor, a-l fixa în particularismul său, a-l repune în contextul din care, la prima vedere, pare că a evadat. Fiindcă, din perspectiva lor, cultura prestigioasă nu este decât expresia fragmentară a unui domeniu mai vast care cuprinde hrana, îmbrăcămintea, munca, jocurile, pe scurt, „toate obișnuințele sau aptitudinile dobândite de către om ca membru al unei societăți"[2]. Și fiindcă *înglobând astfel pe cel cultivat în cultural*, științele umaniste rezolvă două lucruri deodată: ne împiedică să ne complăcem în noi înșine și să transformăm lumea după imaginea noastră; ne vindecă de imperialism și de tribalism, de credința că noi suntem depozitarii recunoscuți ai universalului și de afirmarea agresivă a specificității noastre. A fi european: această identitate nu mai este, sub efectul învățământului lor, nici o misiune, nici un motiv de orgoliu, este doar un sistem

1. *Propositions pour l'enseignement de l'avenir*, Collège de France, Paris, 1985, p. 4.

2. Lévi-Strauss, *Entretiens avec Georges Charbonnier*, Plon-Julliard, colecția 10/18, Paris, 1961, p. 180.

de viață și de gândire situat, modest, la același nivel cu celelalte.

Și iată-l pe Goethe întors la exotismul romanului chinezesc, cu care – în mod naiv – se credea deopotrivă. La lectura acestei opere îndepărtate, ne reamintim, Goethe avusese senzația îmbătătoare de a sări peste veacuri, de a trece granițele, de a ajunge la o lume situată dincolo de diversitatea națiunilor. Ceea ce a simțit el în cartea pe care hazardul i-o pusese la îndemână era posibilitatea de a intra în contact cu oameni aparținând altor civilizații *fără ca descoperirea diferențelor să epuizeze sensul acestei comunicări.* Nemiloase, științele umaniste distrug ideea acestei apropieri iluzorii, întrerup conversația și îl așază pe fiecare la locul lui: *Hermann și Dorothea* în Germania anului 1800 și romanul chinezesc în Orientul său natal. Odată cu această ștergere a distincției dintre operă și document, a dispărut și visul goetheean despre literatura universală.

Renegare paradoxală: căci, dându-le științelor umaniste misiunea să predea relativismul, înțelepții de la Collège de France urmăresc același obiectiv ca Goethe: a-i convinge pe oameni că „nu există nici o artă patriotică, nici o știință patriotică". Finalitatea este aceeași, divergența constă în argumentație. După Goethe, „asemenea oricărui bun de natură superioară, arta și știința aparțin și ele lumii întregi"[1]; pe de o parte, frumusețea este aidoma teoremelor: *ea nu stă în loc*, se desprinde de locul ei de origine și se oferă cu generozitate

1. Goethe, *Ecrits sur l'art*, ed. cit., p. 50 [*Gândirea lui Goethe în texte alese*, vol. II, ed. cit., p. 105 (n. tr.)].

bucuriei fiecăruia; pe de altă parte, știința nu are monopolul adevărului: ceea ce distinge marile romane de simplele acte de arhivă este faptul că primele nu sunt doar materiale pentru istorici, ele sunt forme de investigare a lumii și a existenței. O sută cincizeci de ani mai târziu, *Universitatea îndreaptă romanul spre arhivă* și rezervă teoremelor privilegiul de a se elibera de momentul apariției lor și de regiunea în care au fost formulate. Chiar din primele cuvinte ale raportului stabilit de Collège de France suntem preveniți: prin știință, și numai prin știință, se ridică omul deasupra schemelor perceptive impregnate în el de colectivitatea al cărei membru este. În ceea ce privește restul – obiceiuri, instituții, credințe și producții intelectuale și artistice –, el rămâne ancorat în cultura sa. Disident ori conformist, liric sau ironic, omul este o parte dintr-un tot, element al unui sistem, cântăreț al comunității sale: orgoliul și violența se nasc odată cu uitarea acestei robii originare. Un dialect care se pretinde universal; o provincie care se crede lumea întreagă; un moment care vrea să treacă drept eternitate; o *diferență* ce se consideră *valoare* absolută: iată derapajul vinovat pe care vigilența științelor umaniste trebuie să-l remedieze mereu. Pe scurt, nu mai există un universal concret alături de universalul abstract al cărui model ne este furnizat de matematică, Flaubert nu este un „explorator al existenței ei"[1], ci, la fel ca Proust sau Cervan-

1. *Cf.* Milan Kundera, *L'art du roman*, Gallimard, Paris, 1986, p. 63.

tes, dezvăluitorul unei situații, unei regiuni, unei culturi, iar frumusețea pe care Goethe o înzestrase cu puterea miraculoasă de a-și trăda patria oferindu-se lumii întregi este de-acum înainte această idee patriotică prin excelență care ridică la demnitatea de arhetip o formă episodică și locală. Dacă vrem să terminăm cu patriotismul în artă, trebuie *să repatriem* operele, să le redăm grupului (etnic sau social) a cărui specificitate o exprimă. Trebuie să ne dezobișnuim să clasăm, să favorizăm, să ierarhizăm. Trebuie să răspândim frumusețea și adevărul (cel puțin acela care nu poartă ștampila cercetării) și să dizolvăm, astfel, cele două componente ale valorii într-o mulțime de „sensibilități culturale".

Astfel, pentru a extirpa, precum Goethe, șovinismul din cultură, i se cere învățământului viitorului să convertească, precum Herder, literatura în folclor. Ascultând de ordinea impusă de diferențiere, eu Ernest, Hippolyte sau Jules nu mă mai expun ostentativ, ci ocup în limitele stabilite locul care îmi este hotărât în lume. Conștient că judecățile mele au o istorie și un teritoriu, având acces prin cunoaștere la varietatea patrimoniilor, mă mulțumesc să fiu ceea ce sunt. Ceea ce face ca, totodată, Milan, Julio, Djamila, Boris și Rachel să poată exista în afara mea sau chiar, atunci când conjunctura o cere, lângă mine.

Înțelepții de la Collège de France rămân fideli spiritului decolonizării. Opunându-se lui Régis Debray, ei nu flatează naționalismul francez sau particularismul european, ei îl stigmatizează. Și totuși, asemenea lui,

ei rup continuitatea culturală a umanității[1], din unica și nobila intenție de a favoriza apropierea între oameni.

Cultura din bucăți

Învățământul viitorului vrea „să rupă cu viziunea etnocentristă a umanității care face din Europa originea tuturor descoperirilor și a tuturor progreselor"[2]. Această dorință pare a se înscrie în marea tradiție critică inaugurată în Europa odată cu instaurarea Epocii Moderne. „Suntem cu toții constrânși și închiși în noi înșine și nu vedem mai departe de vârful nasului", spunea deja Montaigne, care îi acorda educației tocmai rolul de a modifica această miopie constitutivă și de a anula, prin practicarea îndoielii, adeziunea spontană a omului la mediul său natal.

Dar aparențele sunt uneori înșelătoare: proclamând pluralitatea de netrecut a culturilor și excluzând doar știința din legea relativității, raportul prezentat de Collège de France respinge spiritul Epocii Moderne – sub egida unor valori ca toleranța și îndoiala, produse ale acelor vremuri.

Toleranța împotriva umanismului: astfel am putea rezuma paradoxul unei critici a etnocentrismului care duce la centrarea individului pe propria-i etnie. A nu

1. Împrumut această expresie de la Leszek Kołakowski, *L'esprit revolutionnaire*, Complexe, Bruxelles, 1978, p. 79.

2. *Propositions pour l'enseignement de l'avenir*, ed. cit., p. 12.

vorbi despre cultură decât la plural înseamnă, într-adevăr, să refuzi oamenilor din epoci diferite sau aparținând unor civilizații îndepărtate posibilitatea de a comunica în jurul unor semnificații ale gândirii și a unor valori care se înalță deasupra spațiului din care au apărut. Epoca Modernă, departe de a o nega, a transferat *de la religie la cultură* această posibilitate. După cum scria Milan Kundera: „În Epoca Modernă, când Dumnezeul medieval s-a transformat în *Deus absconditus*, religia a cedat locul culturii, care a devenit realizarea valorilor supreme prin care umanitatea europeană se înțelegea, se definea, se identifica."[1] Prin ideea de literatură universală, Goethe însuși nu făcea altceva decât să revendice pentru cele mai frumoase opere ale umanității privilegiul universalității rezervat altădată cuvântului divin. Dumnezeu dispărea, dar nu și „darul, poate supranatural, de a-l vedea pe om absolut asemănător omului în diversitatea tradițiilor istorice pe care fiecare le continuă"[2]. În timp ce Cartea cărților nu mai era scrisă cu majusculă și era coborâtă la rangul de carte oarecare, literatura întreagă – chiar și Biblia – devenea acel spațiu în care se făcea joncțiunea între conștiințele străine, în care se înscria acea aptitudine a spiritului de a traversa istoria fără a se scufunda complet în ea. *Profanare* a textului revelat cu ajutorul cercetării critice, al luminilor științei, al liberului exercițiu

1. Kundera, „Un Occident kidnappé", în *Le Debat*, nr. 27, noiembrie 1983, p. 17.

2. Lévinas, *Difficile liberté*, Albin Michel, Paris, 1976, p. 232.

al înțelegerii; *promovare* a literaturii care atestă la rândul ei unitatea speciei umane și deruta particularismelor. Sfârșit al vremurilor biblice prin substituirea tradiției cu argumentația și a autorității religioase cu libertatea spiritului. Continuare a vremurilor biblice prin puterea de dezrădăcinare ce i se recunoștea cuvântului.[1]

În secolul naționalismelor, Franța – acesta a fost meritul și originalitatea ei – a refuzat înrădăcinarea spiritului. Această fidelitate față de universal i-a trezit, nu demult, admirația lui Gombrowicz. Ea îi servea de exemplu în fața compatrioților săi fascinați de „polonitate" și care se întreceau pe sine în a deveni produse cât mai emblematice cu putință ale istoriei lor colective: „Un francez care nu ia în considerare nimic altceva decât Franța este el mai francez? Sau mai puțin francez? De fapt, a fi francez înseamnă tocmai a lua în considerare altceva decât Franța."[2] Frază admirabilă, care explică atracția pe care Franța a exercitat-o multă vreme asupra străinilor alungați din țările lor de către

1. Făcând elogiul traducerii („una din îndeletnicirile cele mai importante și respectabile din domeniul relațiilor mondiale"), Goethe se referă anume la exemplul Bibliei: „Cât despre întreprinderea uriașă a societății Bibliei: este ea altceva decât transmiterea Bibliei la fiecare popor, în propria sa limbă și conform particularității sale?" (*Ecrits sur l'art*, ed. cit., p. 263 [*cf. Gândirea lui Goethe în texte alese*, vol. II, ed. cit., p. 104 (n. tr.)]).

2. Gombrowicz, *Journal, 1957–1960*, Denoël, Paris, 1976, p. 25.

prostia plină de ură a *Volksgeist*-ului. Dacă, de exemplu, Emmanuel Lévinas, părăsind Lituania în 1923, a ales să-și facă studiile la Universitatea din Strasbourg, aceasta a fost pentru că „Franța este o țară în care atașamentul pentru formele culturale pare să echivaleze cu atașamentul față de pământ"[1]. *Franța nu se reduce la spiritul francez*, patrimoniul său nu este compus, în esență, din determinări inconștiente sau din moduri de a fi tipice și ereditare, ci din valori oferite inteligenței oamenilor, și Lévinas însuși a devenit francez din dragoste pentru Molière, pentru Descartes, pentru Pascal, pentru Malebranche – pentru opere care nu dau dovadă de nimic pitoresc, dar care, luând în considerare și altceva decât Franța, sunt contribuții originale la literatura universală sau la filozofie.

Acest ideal este astăzi pe cale de dispariție. Umilința duce la bun sfârșit sarcina pe care aroganța naționalistă n-a știut niciodată s-o îndeplinească, și partizanii societății pluriculturale reușesc acolo unde doctrina „Pământului și a Morților" a eșuat: pentru a permite Celuilalt să-și etaleze ființa fără opreliști, aceștia reduc națiunea la spiritul ei singular, definesc Franța (și, prin extensiune, Europa) prin cultura *sa*, și nu prin poziția centrală pe care *cultura* o deține în Franța, fixează poporului lor o fizionomie distinctă și îi demonstrează cu îndârjire că nu are de ce să se mândrească cu această diferență.

1. Lévinas, „Portrait", în *Les Nouveaux Cahiers*, nr. 82, toamna 1985, p. 34.

Oare trăim epilogul simultan al vremurilor biblice și al Epocii Moderne? A răspunde cu „Noi nu suntem decât o cultură" afirmării glorioase și vindicative a identității culturale nu înseamnă a da o ripostă, ci a capitula. În grija lor de a face ca Bătrânul Continent să fie în sfârșit primitor, apostolii coabitării culturilor îi distrug acestuia, cu conștiinciozitate, spiritul: ceea ce face ca Europa să nu mai atragă decât prin prosperitatea sa.

Dreptul la servitute

O altă caracteristică a Epocii Moderne europene: prioritatea individului față de societatea din care face parte. Colectivitățile umane nu mai sunt concepute ca niște totalități care le asigură oamenilor o identitate imuabilă, ci ca niște asociații de persoane independente. Această mare inversare de valori nu anulează ierarhiile sociale, ea modifică în profunzime opinia noastră despre inegalitate. Societatea individualistă rămâne compusă din bogați și săraci, din stăpâni și servitori, dar – și această mutație este în sine revoluționară – nu mai există nici o diferență de natură între ei: „Că unul comandă, fie; să fie însă clar că la fel de bine ar putea s-o facă și celălalt, și să fie bine înțeles că aceasta nu are loc, în nici un caz, în numele unei superiorități intrinseci și întrupate prin care se exercită autoritatea."[1]

1. Marcel Gauchet, „Tocqueville, l'Amérique et nous", în *Libre*, nr. 7, 1980, p. 95.

Definiți până atunci prin locul pe care-l ocupă în ordinea socială, indivizii ies deodată din rând. Devin toți niște paria și își câștigă, după cum superb o spune Ernst Bloch, „dreptul de a-și arunca livreaua"[1]. Haina nu-l mai face pe om: încetând să mai fie identificat cu statutul său, smuls din clanul său, din corporația sa, din legăturile sale de rudenie, omul apare în goliciunea sa originară. Epoca Modernă realizează revelația biblică tocmai rupându-se de orice referință religioasă: nu există decât o singură umanitate.

Noțiunea de *Volksgeist*, am văzut-o, a fost creată în intenția explicită de a pune capăt acestui scandal și de a-i reîmbrăca pe indivizi: persani, francezi, spanioli sau germani, avem cu toții livreaua noastră națională și se așteaptă de la noi ca, în cadrul națiunii noastre, să realizăm scrupulos sarcina dată de istorie. Prin intermediul substituirii dreptului divin cu dreptul istoric, întregul își ia astfel revanșa: paria este integrat și fiecare își reia uniforma.

Atunci alternativa este simplă: oamenii ori au drepturi, ori au livrele; ori pot în mod legitim să se elibereze de opresiune chiar, și mai ales, dacă strămoșii îi suportau jugul, ori îi rămâne culturii lor să aibă ultimul cuvânt și, cum spune Marx, șerbul biciuit cu cnutul trebuie neapărat să-și înghită strigătele de revoltă și suferință, „atunci când cnutul este un cnut vechi, istoric, un cnut rămas din moși-strămoși"[2].

1. Ernst Bloch, *Droit naturel et dignité humaine*, Payot, Paris, 1976, p. 158.

2. Marx, „Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel", în *Œuvres*, III, ed. cit., p. 384 [„Contribuții la critica

În zilele noastre această opoziție a devenit neclară: partizanii societății multiculturale reclamă pentru toți oamenii dreptul la livrea. În lăudabila lor dorință de a-i reda fiecăruia identitatea pierdută, ei suprapun două școli de gândire antagoniste: cea a dreptului natural și cea a dreptului istoric, și – eroism nemaivăzut – ei prezintă întâietatea absolută a colectivității ca ultimă libertate individuală: „A-i ajuta pe emigranți înseamnă, înainte de toate, a-i respecta așa cum sunt, așa cum se vor în identitatea lor națională, în specificitatea lor culturală, în înrădăcinarea lor spirituală și religioasă."[1]

Există o cultură în care li se administrează delincvenților pedepse corporale, în care femeia sterilă este repudiată iar femeia adulteră este pedepsită cu moartea, în care mărturia unui bărbat valorează cât cea a două femei, în care o soră nu obține decât jumătate din valoarea drepturilor de succesiune ce-i revin fratelui său, în care se practică excizia, în care căsătoriile mixte sunt interzise și poligamia autorizată? Dragostea de aproapele tău cere în mod formal respectul față de aceste obiceiuri. Șerbul trebuie să poată beneficia de cnut: în caz contrar, ar însemna să-i mutilezi ființa, să atentezi la demnitatea sa de om, pe scurt, să dai dovadă

filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere", în Marx-Engels, *Opere*, vol. I, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București, 1957, p. 415 (n. tr.)].

1. Părintele M. Lelong, citat în Sadek Sellam, „Être musulman en France", în *Études*, mai 1986, p. 586.

de rasism. În lumea noastră golită de transcendență, identitatea culturală cauționează tradițiile barbare pe care Dumnezeu nu mai este în măsură să le justifice. Imposibil de apărat atunci când invocă divinitatea, fanatismul este de necriticat atunci când se prevalează de vechimea sa și de diferența sa. Dumnezeu a murit, dar *Volksgeist*-ul este puternic. Totuși, drepturile omului au fost instituite împotriva dreptului primului născut, obicei bine înrădăcinat în solul Bătrânului Continent, iar individul european și-a cucerit una câte una toate libertățile *în dauna culturii sale*, în sfârșit, într-un mod mai general, fundamentul spiritual al Europei este constituit tocmai de critica tradiției, fapt pe care însă filozofia decolonizării ne-a făcut să-l uităm, convingându-ne că individul nu este nimic altceva decât un fenomen cultural. „Europa – scria Julien Benda în 1933 – va fi un produs al spiritului vostru, al voinței spiritului vostru, și nu un produs al ființei voastre. Și dacă-mi răspundeți că nu credeți în autonomia spiritului, că spiritul nu poate fi decât un aspect al ființei voastre, atunci vă declar că nu veți clădi niciodată Europa. Căci nu există *Ființă* europeană."[1] Supusă la proba Celuilalt, punerea în discuție a ființei de către spirit a devenit semnul distinctiv al unei ființe particulare, al unei etnii foarte precise; refuzul de a asimila ce este bine cu ce este ancestral a apărut ca o trăsătură a civilizației, revolta împotriva tradiției s-a transformat în

1. Benda, *Discours à la nation européenne*, Gallimard, colecția Idées, Paris, 1979, p. 71.

obicei european. Numeroși europeni recunosc că Europa, și numai Europa, a format individul ca valoare supremă. Dar, se scuză ei imediat, „nu este nici un motiv de laudă aici. Pentru că am vrut să convertim planeta la capriciile noastre, am comis prea multe pagube ireparabile. Timpul cruciadelor e revolut; nu vom mai forța pe nimeni să adopte percepția ce ne e proprie asupra vieții sociale". Rușinați de dominația atât de îndelungată asupra popoarelor Lumii a Treia, jurăm să nu o mai luăm de la capăt și – rezoluție inaugurală – decidem să le protejăm de rigorile libertății europene. De teama de a nu-i brusca pe imigranți, îi confundăm cu livreaua pe care le-a croit-o istoria. Pentru a le permite să trăiască așa cum le convine, ne interzicem să-i apărăm împotriva relelor sau abuzurilor eventuale ale tradiției din care provin. Ca să atenuăm brutalitatea dezrădăcinării, îi repunem, cu mâinile și picioarele legate, la discreția comunității lor și ajungem astfel să le limităm occidentalilor sfera aplicării drepturilor omului, crezând totodată că le lărgim până la a insera în ea și dreptul lăsat fiecăruia de a trăi în cultura sa.

Născut din lupta pentru emanciparea popoarelor, relativismul duce la elogiul servituții. Să însemne aceasta că trebuie să revenim la vechile rețete asimilaționiste și să-i separăm pe cei recent veniți de religia sau comunitatea lor etnică? Dizolvarea oricărei conștiințe colective trebuie ea oare să fie prețul integrării? *În nici un caz.* A-l trata pe străin ca individ nu înseamnă a-l obliga să-și plieze întregul comportament după felul de a fi al autohtonului, și se poate denunța

inegalitatea între bărbați și femei în tradiția islamică fără ca pentru aceasta să-i îmbraci pe imigranții musulmani cu o livrea de împrumut și nici să le distrugi legăturile comunitare. Doar cei care gândesc în termeni de identitate (și deci de integritate) culturală cred că o colectivitate națională are nevoie pentru propria sa supraviețuire de dispariția celorlalte comunități. Cât despre spiritul Epocii Moderne europene, el se acomodează foarte bine cu existența minorităților naționale sau religioase, cu condiția ca acestea să fie compuse după modelul națiunii, din indivizi egali și liberi. Această exigență atrage după sine respingerea ca ilegale a tuturor uzanțelor care batjocoresc drepturile elementare ale individului – chiar și acelea ale căror rădăcini coboară adânc în istorie.

Este adevărat că prezența în Europa a unui număr ridicat de imigranți din Lumea a Treia pune probleme nemaiîntâlnite. Acești oameni alungați de acasă de mizerie și, mai mult, traumatizați de umilirea colonială nu pot să resimtă pentru țara care-i primește atracția și gratitudinea pe care le resimțeau, în marea lor majoritate, refugiații din țările Europei de Est. Invidiată pentru bogățiile sale, urâtă pentru trecutul său imperialist, noua lor țară nu este un ținut al făgăduinței. Un lucru este totuși sigur: rezolvarea dificultăților nu se înfăptuiește făcând din abolirea privilegiilor prerogativa unei civilizații sau rezervând occidentalilor binefacerile suveranității individuale și a ceea ce Tocqueville numește „egalitatea condițiilor".

PARTEA A IV-A

NOI SUNTEM LUMEA, NOI SUNTEM COPIII

O pereche de cizme face cât Shakespeare

Moștenitorii teoriei privitoare la Lumea a Treia nu sunt singurii care preconizează transformarea națiunilor europene în societăți multiculturale. Profeții *postmodernismului* susțin astăzi același ideal. Dar în timp ce primii apără egalitatea tuturor tradițiilor în fața aroganței occidentale, ceilalți generalizează folosirea unei noțiuni apărute acum câțiva ani în lumea artei cu scopul de a opune virtuților înrădăcinării vertijele fluidității. Subiectul social postmodern aplică în viață principiile la care se referă în activitatea lor arhitecții și pictorii atașați aceluiași curent: precum ei, el substituie vechile exclusivisme cu eclectismul; refuzând brutalitatea alternativei dintre academism și inovație, el amestecă în chip suveran stilurile; în loc de a fi una ori alta, clasic ori de avangardă, burghez ori boem, el unește după placul său patimile cele mai diferite, inspirațiile cele mai contradictorii; ușor, mobil și fără a fi sclavul vreunui crez ori al unei apartenențe, îi place să poată trece fără piedici dintr-un restaurant chinezesc într-un club antilez, de la cușcuș la iahnie de fasole, de la jogging la religie ori de la literatură la deltaplan.

Să guști din plin plăcerile este parola acestui nou hedonism ce respinge atât nostalgia, cât și autoacuzarea. Adepții săi nu aspiră la o societate *autentică* în care toți indivizii ar trăi în confortul identității lor culturale, ci la o societate *polimorfă*, la o lume împestrițată care ar pune toate formele de existență la dispoziția fiecărui individ. Ei predică mai puțin dreptul la diferență, cât metisajul generalizat, dreptul fiecăruia la specificul celuilalt. Multicultural însemnând pentru ei *înțesat*, ei nu apreciază culturile ca atare, ci versiunea lor edulcorată, partea din ele pe care o pot încerca, savura și arunca după folosire. Consumatori, și nu păstrători ai tradițiilor existente, clientul-rege e cel ce se revoltă în ei când ideologii vetuste și rigide ridică piedici în fața domniei diversității.

„Toate culturile sunt la fel de legitime și totul este cultural" – afirmă la unison copiii răsfățați ai societății abundenței și detractorii Occidentului. Iar acest limbaj comun ascunde două programe riguros antinomice. Filozofia decolonizării reia pe seama ei anatema aruncată asupra artei și gândirii de către narodnicii ruși din secolul al XIX-lea: „O pereche de cizme face mai mult decât Shakespeare"; dincolo de superioritatea lor evanghelică, în afară de faptul că ele îi protejează pe amărâți de frig mai bine decât o piesă elisabetană, cizmele, cel puțin, nu mint; ele nu reprezintă decât ceea ce sunt: produsele modeste ale unei anumite culturi – spre deosebire de capodoperele oficiale ce-și disimulează în mod pios originea și obligă umanitatea la respect. Și această umilință este un exemplu: dacă arta nu vrea să persevereze în impostură, ea trebuie să-i

întoarcă spatele lui Shakespeare și să se apropie, pe cât este posibil, de perechea de cizme. Această exigență se realizează în pictură prin minimalism, adică prin ștergerea cu bună știință a gestului creator și apariția corespunzătoare în muzee a unor opere aproape de nedeosebit de obiectele și chiar de materialele de uz cotidian. Cât despre scriitori, ei trebuie să adopte canoanele acelei literaturi numite minoră fiindcă, spre deosebire de textele consacrate, în ea se exprimă colectivitatea, și nu individul izolat în geniul său, separat de ceilalți prin pseudomăiestria sa: teribilă asceză, care, pe deasupra, defavorizează autorii aparținând națiunilor cultivate. Pentru a atinge punctul de noncultură, pentru a ajunge la perechea de cizme, ei au de parcurs un drum mai lung decât acela al locuitorilor țărilor subdezvoltate. Curaj însă! „*Chiar cel care din nefericire s-a născut într-o țară cu o mare literatură* trebuie să scrie în limba sa așa cum evreul ceh scrie în germană ori uzbekul scrie în rusă. El este asemenea unui câine care scurmă, sau unei cârtițe care își face vizuina. Și pentru aceasta să-ți găsești propriul punct de subdezvoltare, propriul dialect, propria-ți Lume a Treia, deșertul tău propriu."[1]

Acest nihilism devastator face loc, în gândirea postmodernă, unei admirații egale atât pentru autorul *Regelui Lear*, cât și pentru Charles Jourdan*. O pereche

1. Deleuze și Guattari, *Kafka*, Éditions de Minuit, Paris, 1975, p. 33 (sublinierea îmi aparține).

* Celebru creator parizian în domeniul încălțămintei (n. tr.).

de cizme face cât Shakespeare cu condiția să poarte semnătura unui mare creator. Și în aceeași măsură: o bandă desenată care îmbină o intrigă palpitantă cu imagini frumoase face cât un roman de Nabokov; ceea ce citesc lolitele face cât *Lolita*; o reclamă bună face cât un poem de Apollinaire sau de Francis Ponge; un ritm de rock face cât o melodie de Duke Ellington; un meci frumos de fotbal face cât un balet de Pina Bausch; un mare croitor face cât Manet, Picasso, Michelangelo; opera de azi „ a vieții, a clipului, a dansului, a spotului"[1] – face de departe cât Verdi ori Wagner. Fotbalistul și coregraful, pictorul și croitorul de lux, scriitorul și autorul de texte publicitare, muzicianul și rockerul sunt, în mod egal, *creatori*. Trebuie să ne debarasăm de prejudecata școlărească prin care se acordă această calitate unora, scufundându-i pe ceilalți în subcultură.

Voinței de a-l umili pe Shakespeare i se opune astfel înnobilarea cizmarului. Nu marea cultură este desacralizată, adusă implacabil la nivelul gestului cotidian înfăptuit în umbră de omul obișnuit, ci sportul, moda, timpul liber pătrund cu forța în lumea marii culturi. Absorbția răzbunătoare ori masochistă a ceea ce este cultivat (existența spirituală) de către cultural (existența obișnuită) este înlocuită cu un fel de confuzie veselă care ridică totalitatea practicilor culturale la rangul marilor creații ale umanității.

Degeaba sunt cuvintele aceleași, gândirea postmodernă este în ruptură totală cu filozofia decolonizării.

1. Jacques Séguéla, în *Le Point*, 24 februarie 1986.

În ochii ei, doctrinarii Lumii a Treia sunt văduvi neconsolați ai epocii autoritare, asemeni umaniștilor și apărătorilor purității rasiale sau integrității culturale. Unii (de la Herder la Lévi-Strauss) vor să le restituie oamenilor livreaua pierdută; alții (de la Goethe la Renan) nu-i invită să se lepede de ea decât pentru a-i îmbrăca de îndată într-o uniformă: la ce servește, oare, să revoci Tradiția dacă impui în locul ei autoritatea de nediscutat a Culturii? Între un Barrès care mărginește indivizii la specificitatea lor și un Benda care le prescrie, ori de unde ar veni ei, același parcurs canonic – punctat ritual de opriri obligatorii –, unde este progresul? Antirasismul postmodern îi demodează în același timp pe Benda, Barrès și Lévi-Strauss și le opune celor trei acest nou model ideal: *individul multicultural.* „Noțiunea de identitate a câștigat în complexitate. Rădăcinile noastre își trag seva din Montaigne studiat la școală, din realizatorul Mourousi și televiziune, din trupa Touré Kunda, muzica reggae, cântăreții Renaud și Lavilliers. Noi nu încercăm să știm dacă ne-am pierdut referințele culturale, deoarece avem mai multe referințe și avem în comun șansa de a trăi într-o țară care e o răspântie și unde libertatea de opinie și de conștiință este respectată. Realitatea referințelor noastre este un metisaj cultural…"[1]

Iată-vă preveniți: dacă socotiți că dezordinea mentală nu a protejat pe nimeni niciodată de xenofobie; dacă vă încăpățânați să mențineți o ierarhie severă a

1. Harlem Désir, în Espaces 89, *L'identité française*, Éditions Tierce, Paris, 1985, p. 120. Harlem Désir este președintele organizației SOS Rasism, apărută în Franța în 1984.

valorilor; dacă reacționați cu intransigență la triumful indistincției; dacă vă este imposibil să acordați aceeași etichetă culturală autorului *Eseurilor* și unui rege al televiziunii, unei meditații făcute spre a trezi spiritul și unui spectacol conceput să-l abrutizeze; dacă nu vreți să puneți semnul egalității între Beethoven și Bob Marley, chiar dacă unul este alb, iar celălalt negru, este pentru că aparțineți – fără drept de apel – taberei ticăloșilor și a celor ce nu știu să se bucure. Sunteți un militant al ordinii morale și atitudinea dumneavoastră este de trei ori criminală: puritan, vă interziceți toate plăcerile existenței; despotic, tunați împotriva celor care au rupt cu morala rigidă și au ales să trăiască liber și nu aveți decât o dorință: să frânați mersul înainte al umanității spre autonomie; în sfârșit, aveți în comun cu rasiștii fobia amestecului și practica discriminării: în loc să-l încurajați, vă opuneți metisajului.[1]

1. Acest șantaj a funcționat din plin în timpul marilor manifestații ale studenților din noiembrie 1986, din Paris. Un ziarist nu s-a temut să afirme că studenții erau atinși de „SIDA mentală"; Jack Lang, fostul ministru al culturii, foarte popular printre tineri, i-a replicat: „Aceasta este deci cultura Chirac-Hersant: disprețuirea tineretului, ura față de muzică, de rock, de Coluche și de Renaud." Coluche și Renaud fac parte din cultură? Muzica și rockul, sunt ele același lucru? Rockul este forma modernă a muzicii ori, o regresiune la simplitatea absolută a unui ritm universal? Este imposibil de acum înainte să pui aceste întrebări și să critici *în același timp* violențele poliției ori delirul metaforic al unui doctrinar hăituit. Între rock și represiune trebuie să-ți alegi tabăra. Odinioară, spiritul își apăra drepturile împotriva doctrinei fasciste a forței brutale; astăzi el este împiedicat să o facă în numele antifascismului.

Ce vrea gândirea postmodernă? Același lucru ca Iluminismul: să-l facă pe om independent, să-l trateze ca pe o persoană adultă, pe scurt, așa cum spune Kant, să-l scoată din condiția de minor de care el însuși este răspunzător. Cu o nuanță însă: cultura nu mai este considerată instrument de emancipare, ci una din instanțele tutelare care i se opun. În acest sens, omenirea va fi făcut un pas decisiv spre maturitatea sa în ziua în care gândirea va înceta să fie o valoare supremă și va deveni tot atât de facultativă (și de legitimă) ca pariurile hipice ori rock'n-rollul: pentru a intra efectiv în era autonomiei, trebuie să transformăm toate *obligațiile* epocii autoritare în *opțiuni.*

Elitismul rămâne dușmanul, însă semnificația cuvântului s-a inversat pe nesimțite. Spunând: „Trebuie făcut pentru cultură ceea ce Jules Ferry a făcut pentru educație", André Malraux se înscria în mod explicit în tradiția iluministă și voia să generalizeze cunoașterea marilor opere ale omenirii; astăzi, în sfera liniștită a timpului liber, cărțile lui Flaubert stau alături de romanele, de serialele de televiziune și de filmele dulcege cu care se îmbată întrupările contemporane ale Emmei Bovary, iar ceea ce este elitist (deci intolerabil) nu este să refuzi poporului cultura, ci să refuzi eticheta culturală unei distracții, oricare ar fi ea. Trăim momentul *feeling*-urilor; nu mai există nici adevăr nici minciună, nici stereotip nici invenție, nici frumusețe nici urâțenie, doar o paletă infinită de plăceri, diferite și egale. Democrația ce implica accesul tuturor la cultură se definește de acum înainte prin dreptul fiecăruia la cultura

pe care și-a ales-o (ori să numească drept cultură pornirea sa de moment).

„Lăsați-mă să fac ce vreau cu mine"[1]: nici o autoritate transcendentă, istorică ori pur și simplu majoritară nu poate influența preferințele subiectului postmodern ori guverna comportamentul său. Înzestrat în viață cu o telecomandă aidoma celei cu care își dirijează televizorul, el își compune programul, cu spiritul senin, fără a se mai lăsa intimidat de ierarhiile tradiționale. Liber în sensul în care Nietzsche spune că a nu se rușina de sine este marca libertății atinse, el poate *abandona totul*, lăsându-se pradă cu bucurie nemijlocirii pasiunilor sale elementare. Rimbaud sau Renaud, Lévinas sau Lavilliers – selecția sa este culturală în mod automat.

Nongândirea a coexistat, desigur, întotdeauna cu viața spirituală, dar este pentru prima oară în istoria Europei când ea stă sub același acoperiș, se bucură de același statut și când cei care, în numele culturii „înalte", mai îndrăznesc să-i spună pe nume sunt tratați drept rasiști ori reacționari.

Să fim clari: această dizolvare a culturii în întregul cultural nu pune capăt nici gândirii, nici artei. Nu trebuie să cădem pradă lamentării nostalgice după epoca de aur în care capodoperele se adunau cu lopata. La fel de vechi precum resentimentul, acest clișeu însoțește, de la începuturile sale, viața spirituală a umani-

1. André Bercoff, *Manuel d'instruction civique pour temps ingouvernables*, Grasset, Paris, 1985, p. 86 *et passim*.

tății. Problema cu care ne confruntăm de câtva timp este diferită și mai gravă: operele există, dar, cum granițele dintre cultură și divertisment s-au estompat, teritoriul care să le adăpostească și să le dea sens nu mai există. Ele plutesc deci în chip absurd într-un spațiu fără coordonate și repere. Când ura față de cultură devine ea însăși culturală, viața întru gândire își pierde total semnificația.

Când a auzit vorbindu-se pentru întâia dată despre un cal de curse *genial*, Ulrich, omul fără însușiri al lui Musil, a renunțat definitiv la ambițiile sale. El era atunci (în 1913) un om de știință promițător, o tânără speranță a republicii spiritului. La ce bun să te încăpățânezi? „În tinerețea sa petrecută în cazarmă, Ulrich nu auzise vorbindu-se decât despre femei și cai, fugise de toate acestea pentru a deveni un om celebru, și iată că în momentul în care, după felurite strădanii, s-ar fi putut simți aproape de țelul aspirațiilor sale, calul care i-o luase înainte îl saluta din mers…"[1]

Mai puțin radical decât eroul său, Musil a scris primele două volume ale *Omului fără însușiri*. Astăzi este, se pare, răsplătit pentru perseverență. Nimeni nu îi mai contestă geniul: mort nebăgat în seamă, el își are azi locul în expoziții, în reeditări, în studii universitare care dovedesc fascinația publicului contemporan pentru ultimii ani ai Imperiului Austro-Ungar. Dar, ironie a istoriei, pesimismul lui Ulrich este confirmat de însăși forma pe care o îmbracă comemorarea creatorului

1. Musil, *L'homme sans qualités*, I, Seuil, Paris, 1979, p. 51.

său. Cum a remarcat Guy Scarpetta, la sfârșitul acestui secol XX moda vieneză se caracterizează printr-un „fel de nivelare, de strivire a numelor proprii unele sub altele, un mod de prezentare a «Vienei» ca un bloc omogen"[1]. De la kitsch-ul decorativ până la favoriții împăratului, totul în Kakania lui Franz Josef este obiect de venerație. Un cult nediferențiat celebrează *Omul fără însușiri* și valsurile lui Strauss. Ce ne place la Viena este imaginea anticipată a propriei noastre confuzii și acest spirit nou denunțat de Musil, care, după ce a triumfat, îl omagiază solemn.

Nu mai există poeți blestemați. Alergică la orice formă de excludere, concepția prevalentă a culturii îi valorifică atât pe Shakespeare și Musil, cât și sublima pereche de cizme și calul de curse genial.

Măria Sa consumatorul

Să nu se creadă totuși că, în lumea de ieri, calitățile care azi lipsesc atât de dramatic străluceau în chip desăvârșit. Fără îndoială ar fi fost de neconceput pentru burghezul din veacul al XIX-lea să se extazieze în fața unei perechi de cizme ori să aplice calificativul de „genial" unui cal de competiție. Însă ceea ce inspira un asemenea refuz era utilitarismul, și nu umanismul, neîncrederea declarată față de orice formă de lenevie,

1. Guy Scarpetta, „Esquisses viennoises", în *Lettre internationale*, nr. 8, 1986, p. 59.

și nu atașamentul iluminat față de valorile culturii. „Amintește-ți că timpul înseamnă bani!": cu acest precept drept Lege și gândirea planificatoare drept modalitate exclusivă a rațiunii, burghezul nu făcea deosebiri: el acuza de risipă și frivolitate atât preocupările artistice, cât și pe cele distractive ori vestimentare. Privind lumea dintr-o perspectivă pur *tehnică*, el nu admitea decât realizările practice și cunoașterea operațională. Iar restul – tot ce nu era funcțional, numărabil, exploatabil – era literatură. Pe scurt, rațiunea instrumentală, sau, pentru a vorbi precum Heidegger, „gândirea calculatorie", a făcut ca gândirea meditativă (ceea ce noi numim aici cultură) să intre în sfera divertismentului: „Tehnica înțeleasă ca formă supremă a conștiinței raționale [...] și absența meditației înțeleasă ca incapacitate organizată, neputând prin sine să ajungă la un raport cu «ceea ce este demn de a fi supus întrebării», sunt solidare una cu cealaltă: ele sunt unul și același lucru."[1]

De atunci au intervenit mari răsturnări: supuse altădată unui control riguros, necesitățile sunt acum obiectul unei solicitudini neîncetate, viciul a devenit valoare, publicitatea a înlocuit asceza și spiritul capitalist integrează acum în definiția sa toate plăcerile spontane ale vieții pe care le urmărea implacabil în clipa nașterii sale. Dar, oricât de spectaculoasă ar fi, această revoluție a mentalităților ascunde o fidelitate profundă față de moștenirea puritanismului. Spunând în același

1. Heidegger, „Dépassement de la métaphysique", în *Essais et conférences*, Gallimard, colecția Tel, Paris, 1980, p. 100.

timp „Îmbogățiți-vă!" și „Amuzați-vă", rentabilizând timpul liber în loc să-l reprime, hedonismul contemporan întoarce rațiunea burgheză împotriva burghezului: gândirea calculatorie depășește vechile sale exclusivisme, descoperă utilitatea inutilului, cucerește metodic lumea poftelor și plăcerilor și, după ce a înghițit cultura considerată cheltuială neproductivă, înalță acum orice distracție la rangul de cultură; nici o valoare transcendentă nu trebuie să poată frâna și nici condiționa exploatarea timpului liber și dezvoltarea consumului.

Dar oamenii de cultură, și această diferență reprezintă superioritatea relativă a lumii de ieri, combăteau sub numele de prostie tirania gândirii calculatorii, în timp ce extinderea ei postmodernă nu suscită practic nici un protest. Artistul ducea război împotriva Filistinului; de teama de a cădea în elitism și de a nu respecta astfel principiile elementare ale democrației, intelectualul contemporan se înclină în fața voinței de putere a *show business*-ului, a modei ori a publicității, iar transformarea foarte rapidă a miniștrilor culturii în gestionari ai destinderii nu întâmpină, din partea sa, nici o reacție.

Referitor la cinematograful american, Hannah Arendt scria încă din anii cincizeci: „Mulți autori mari din trecut au supraviețuit secolelor de uitare și abandon, dar întrebarea dacă vor fi capabili să supraviețuiască unei versiuni amuzante a ceea ce au de spus rămâne încă fără răspuns."[1] După mai puțin de treizeci

1. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, colecția Idées, Paris, 1973, p. 226.

de ani, nu numai Hollywoodul edulcorează *Doctor Jivago*, ci înșiși regizorii de avangardă introduc în teatru estetica music-hallului ori pe aceea a televiziunii, și aproape nimeni nu protestează. Intelectualii nu se mai simt responsabili de supraviețuirea culturii. O nouă trădare? În orice caz, industria culturală nu întâlnește nici o rezistență când invadează cultura, revendicând totodată pentru sine întreg prestigiul creației.

Este adevărat că nu te poți lupta pe toate fronturile în același timp și că intelectualii de azi și-au fixat drept obiectiv prioritar ruptura cu „masochismul moralizator"[1] al generațiilor precedente: ieșind din Marx prin Tocqueville, ei demonstrează că democrația nu este masca luptei de clasă și a exploatării, ea constituie, dimpotrivă, marea mutație antropologică a societăților moderne. Contrar tuturor celorlalte modele inventariate ale umanului, omul democratic se concepe pe sine ca o ființă independentă, ca un atom social: despărțit deopotrivă de strămoși, de contemporani și de descendenți, el se preocupă în primul rând de satisfacerea necesităților sale particulare, voindu-se egalul tuturor celorlalți oameni. În loc să-l calomniem pe acest om precar, adaugă în substanță neotocquevillienii, trebuie să-l apărăm de dușmanii săi și de acea parte din el care tinde spre reîntoarcerea „la frumoasele vremuri de altădată când toată lumea gândea la fel, când locul fiecăruia era stabilit și apartenența lui la colectivitate era evidentă, când convergența intereselor, complementaritatea fără concurență a diferiților agenți,

1. Octavio Paz, *Rire et pénitence*, ed. cit., p. 93.

aspirația neîngrădită spre un scop unic și manifest formau trama solidă a existenței comunitare"[1]. Regimurile totalitare sunt dovada a ceea ce i se întâmplă omului democratic când cade pradă acestei nostalgii.

O asemenea reabilitare a individualismului occidental ar merita să fie aplaudată fără rezerve dacă, în furia sa antidepreciativă, ea nu ar confunda egoismul (sau, folosind o perifrază dezbărată de orice conotație morală: urmărirea intereselor particulare de către fiecare) cu autonomia.

Or, ruperea de către individ a legăturilor care îl fixau de vechile structuri comunitare (corporații, Biserică, caste ori ranguri) și îndeletnicirea fără oprelişti cu propriile afaceri nu îl fac *ipso facto* apt de a se orienta în lume. El se poate rupe de societate rămânând totuși afectat de prejudecățile pe care ea le vehiculează. Limitarea autorității nu garantează autonomia gândirii și a voinței; dispariția constrângerilor sociale moștenite din trecut nu este suficientă pentru a asigura libertatea spiritului; îi lipsește ceea ce în secolul al XVIII-lea se numea Iluminism: „Atâta vreme cât vor exista oameni ce nu se vor supune doar rațiunii lor proprii, ci vor accepta opinii străine lor, în zadar vor fi fost rupte toate lanțurile."[2]

1. Marcel Gauchet, „Tocqueville, l'Amérique et nous", în *op. cit.*, p. 71.

2. Condorcet, *Rapport et projet de décret pour l'organisation générale de l'Instruction publique*, aprilie 1792, citat în Bronisław Baczko, *Une éducation pour la démocratie (Textes de l'époque révolutionnaire)*, Garnier, Paris, 1982.

De aceea filozofii militau *toți ca unul* pentru extinderea culturii asupra tuturor și sustragerea sferei individuale puterii statului ori dominației colectivității. Ei voiau ca oamenii să fie în mod simultan liberi de a-și realiza interesele particulare și capabili de a-și purta gândirea dincolo de acest domeniu îngust.

Astăzi, este vizibil, au câștigat pe jumătate bătălia: despotismul a fost învins, dar nu și obscurantismul. Tradițiile nu mai au putere, dar nici cultura. Desigur, indivizii nu sunt lipsiți de cunoștințe: dimpotrivă, se poate spune că, în Occident, și pentru prima oară în istorie, patrimoniul spiritual al umanității este disponibil integral și imediat. Întreprinderea artizanală a Enciclopediștilor fiind preluată de cărțile în ediție de buzunar, de videocasete și de băncile de date, nu mai există obstacol material în difuzarea cunoașterii. Or, la însăși clipa în care tehnica, prin intermediul televiziunii și a ordinatoarelor, pare să poată introduce toate cunoștințele în toate căminele, logica proprie consumului distruge cultura. Cuvântul rămâne, golit însă de orice idee de formare, de deschidere spre lume ori de grijă pentru suflet. De acum înainte principiul plăcerii – formă postmodernă a interesului particular – domină viața spirituală. Nu se mai pune problema constituirii oamenilor ca subiecți autonomi, ci de a le satisface poftele imediate, de a-i amuza cu costuri cât mai mici. Conglomerat dezinvolt de necesități pasagere și aleatorii, individul postmodern a uitat că libertatea este altceva decât posibilitatea de a-ți schimba lanțul, iar cultura însăși mai mult decât o dorință îndeplinită.

Și observatorii cei mai lucizi și mai dezamăgiți de spiritul vremurilor nu își amintesc mai mult de atât. În zadar vorbesc de „era vidului", ei văd, în ciuda faptelor, în aceasta nouă atitudine o înaintare importantă, dacă nu chiar ultima fază a democrației. Oricât ar descrie în termeni ironici „timpul caleidoscopic al supermagazinului și al autoservirii"[1], ei nu concep o altă rezolvare a acestui raport cu lumea decât ordinea disciplinară și rigoarea convențiilor. O degradare lentă, consideră ei, e preferabilă represiunii dure. Mai mult chiar, ea i se opune: „E inutil să deznădăjduiești, «slăbirea voinței» nu e catastrofală, nu ne pregătește pentru o umanitate supusă și înstrăinată, nu anunță prin nimic reîntoarcerea la totalitarism: apatia dezinvoltă reprezintă mai degrabă un zid împotriva răbufnirilor de religiozitate istorică și a marilor proiecte paranoice."[2]

Odinioară oarbă *la* totalitarism, gândirea este orbită azi *de către* el. Crimele Occidentului colonizator au ascuns mult timp monstruozitățile săvârșite în numele revoluției; de acum înainte *Big Brother* servește drept alibi și justificare pentru dispariția culturii în Occident. Obsesia lui *1984* face din noi niște *Pangloss ai societății de consum*: pătrunderea violentă a puterii în viața particulară justifică prin contrast agresiunea surâzătoare a muzicii de ambianță și a publicității; înregimentarea

1. Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, Gallimard, Paris, 1983, p. 133.

2. *Ibid.*, p. 64.

forțată a maselor dă dilemelor individului captat de toate și de nimic în Disneylandul culturii forma unui exercițiu suveran al autonomiei, iar universul telecomenzii ne apare astfel drept cea mai bună dintre lumile posibile.[1]

„O societate intrată în fine în adolescență"

Libertatea este o imposibilitate pentru ignorant. Cel puțin așa gândeau filozofii iluminiști. Nu te naști individ, ci devii, spuneau ei, depășind dezordinea poftelor, îngustimea interesului particular și tirania ideilor preluate. În logica proprie consumului, libertatea și cultura se definesc, dimpotrivă, prin satisfacerea necesităților și nu pot deci rezulta dintr-o asceză. Că omul, pentru a fi un subiect independent, trebuie să rupă nemijlocirea instinctului și a tradiției *este o idee care*

1. Chiar dacă rămânem în domeniul strict politic, celebrarea acestei lumi este naivă. Necrispat, rece, fundamental alergic la orice proiecte totalitare, individul postmodern nu este dispus totuși să le combată. Apărarea democrației nu îl mobilizează mai mult decât subminarea valorilor sale. A fost suficient ca un terorist francez arestat să-i amenințe cu „rigorile justiției proletare" pe jurații procesului său, pentru ca îndată majoritatea acestora să dea înapoi, blocând astfel funcționarea statului de drept. În consecință, să nu ne bucurăm prea repede: indiferența nonșalantă față de marile cauze are ca revers abdicarea în fața forței, iar fanatismul care dispare din societățile occidentale riscă să lase locul unei alte maladii a voinței, nu mai puțin îngrijorătoare: spiritul de colaborare.

dispare din înseși cuvintele care o conțin. De aici actuala criză a educației. Școala, în sensul ei modern, s-a născut în Epoca Luminilor și moare astăzi prin punerea ei în discuție. S-a căscat o prăpastie între morala comună și acest loc în care domnește ideea ciudată că nu există autonomie fără gândire și gândire fără educare a sinelui. Activitatea mentală a societății se elaborează pretutindeni „într-o zonă neutră, de eclectism individual"[1], nu însă și între cele patru ziduri ale instituțiilor școlare. Școala este ultima excepție de la autoservirea generalizată. Neînțelegerea care separă această instituție de utilizatorii săi este deci în creștere; școala este modernă, elevii sunt postmoderni; ea are ca scop formarea spiritelor, ei opun școlii atenția discontinuă a tânărului telespectator; ea tinde, după Condorcet, la „ștergerea limitei între stratul neinstruit și cel luminat al genului uman"; ei reinterpretează această intenție emancipatoare drept program arhaic de constrângere și, respingând autoritatea, confundă disciplina cu transmiterea cunoștințelor, pe cel care instruiește cu cel care domină.

Cum să rezolvi această contradicție? „Postmodernizând școala", afirmă în substanță atât gestionarii, cât și reformatorii. Aceștia din urmă caută mijloacele de a apropia educația de consum, și în anumite școli americane s-a ajuns la ambalarea gramaticii, istoriei, matematicii și a tuturor materiilor fundamentale într-o

1. George Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue (Notes pour une redéfinition de la culture)*, Gallimard, colecția Folio/Essais, Paris, 1986, p. 95.

muzică rock pe care elevii o ascultă la căști.[1] Mai înțelepți, primii preconizează introducerea masivă a ordinatoarelor în sălile de clasă pentru a obișnui liceenii cu seriozitatea tehnicii fără a-i constrânge pentru aceasta să iasă din lumea ludică a copilăriei. De la trenul electric la informatică, de la distracție la inteligență, progresul trebuie să se facă treptat și, dacă e posibil, chiar fără știința beneficiarilor. Nu are importanță faptul că inteligența astfel dezvoltată prin jocul cu mașina ține mai mult de manipulare, și nu de gândire: între priceperea tot mai performantă și un consum din ce în ce mai variat, forma de discernământ necesară pentru a concepe lumea nu se mai poartă și nici nu mai există cuvânt care s-o denumească, precum am văzut termenul de cultură fiindu-i definitiv confiscat.

Însă această simplă ajustare a metodelor și programelor nu este suficientă pentru a reconcilia complet școala cu „viața". După o lungă și minuțioasă anchetă asupra crizei școlare, doi sociologi francezi notează: „Dacă o cultură este un ansamblu de comportamente, tehnici, obiceiuri, valori ce stabilesc actul de identitate al unui grup, muzica, în mare parte, stă la baza culturii tinerilor. Din nefericire, această muzică, rock, pop, de estradă, este considerată de societatea adultă și de învățământ în special drept o submuzică. Programele școlare, formarea profesorilor de muzică respectă o ierarhie care ridică operele în slăvi. Nu vom discuta

1. A se vedea Neil Postman, *Se distraire à en mourir*, Flammarion, Paris, 1986, p. 129.

acest punct de vedere chiar dacă ni se pare fals: decalajul dintre educația transmisă și gustul elevilor este, în acest caz, deosebit de pronunțat."[1]

A cânta corect ar însemna, pentru școală, abolirea acestui decalaj în favoarea predilecțiilor adolescenților, *a le preda tinerilor tinerețea* în loc de a se crampona cu încăpățânare senilă de ierarhiile perimate, a-l goni pe Mozart din programa școlară pentru a-l înlocui cu impetuosul cântăreț de rock: Amadeus – Wolfie, pentru nevasta sa, întâlnită într-o frumoasă după-amiază de vară târzie într-un campus universitar din Viena, Massachusetts.

Tinerii: acest popor a apărut de curând. Înaintea școlii el nu exista: învățătura tradițională nu avea nevoie pentru a fi transmisă să separe destinatarii săi de restul lumii timp de mai mulți ani, și nu lăsa nici un loc acestei lungi perioade tranzitorii pe care o numim adolescență. Odată cu școlarizarea de masă, adolescența însăși a încetat să fie un privilegiu burghez pentru a deveni o condiție universală. Și un mod de viață: feriți de influența părinților de către instituțiile școlare și de ascendentul profesorilor de către „grupul de prieteni", tinerii au putut să-și construiască o lume a lor, oglindă răsturnată a valorilor înconjurătoare. Blugii opuși convențiilor vestimentare, benzile desenate opuse literaturii, muzica rock opusă expresiei verbale, „cultura tânără", această antișcoală, își afirmă forța și auto-

1. Hamon și Rotman, *Tant qu'il y aura des profs*, Seuil, Paris, 1984, p. 311.

nomia începând cu anii șaizeci, adică de la democratizarea masivă a învățământului: „Ca orice grup integrat (cel al negrilor americani, de exemplu), mișcarea adolescenților rămâne un continent în parte scufundat, în parte interzis și de neînțeles celor din afara lui. Ca probă și ca exemplificare, dacă interesează – sistemul de comunicare special, foarte autonom și în mare măsură subteran, vehiculat de cultura rock, pentru care *feeling*-ul are prioritate asupra cuvântului, senzația asupra abstracțiilor limbajului, climatul asupra semnificațiilor brute și abordabile rațional, toate acestea fiind valori străine criteriilor tradiționale ale comunicării occidentale și care trag o perdea deasă, ridică un zid de nepătruns înaintea tentativelor mai mult ori mai puțin interesate ale adulților. Fie că asculți, fie că participi într-adevăr, important este să rămâi rece ori să te dezlănțui. *Chitarele sunt mai expresive decât cuvintele care au îmbătrânit (au o istorie)* și de care trebuie să te ferești…"[1]

Iată, cel puțin, un lucru limpede: fondată pe cuvinte, cultura în sensul clasic are dublul inconvenient de *a îmbătrâni* indivizii, înzestrându-i cu o memorie care o depășește pe cea a propriei lor biografii, și de *a-i izola*, condamnându-i la a spune „eu", adică la a exista ca persoane distincte. Prin distrugerea limbajului, muzica rock înlătură acest dublu blestem: chitarele desființează memoria; căldura contopirii înlocuiește

1. Paul Yonnet, *Jeux, modes et masses*, Gallimard, Paris, 1985, pp. 185–186 (sublinierea îmi aparține).

conversația, acest contact al unor ființe separate; în mod extatic „eul" se dizolvă în „Tânăr".

Această regresie ar fi perfect inofensivă dacă „Tânărul" nu ar fi acum pretutindeni: două decenii au fost de ajuns pentru ca disidența să învingă norma, pentru ca autonomia să se transforme în hegemonie, iar stilul de viață adolescentin să direcționeze ansamblul societății. Moda este tânără; cinematograful și publicitatea se adresează în special publicului între cincisprezece și douăzeci de ani; miile de radiouri libere cântă aproape toate pe aceleași acorduri de chitară fericirea de a fi terminat cu conversația. Și prigoana îmbătrânirii a început: în timp ce acum mai puțin de un secol, în această lume a siguranței atât de bine descrisă de Stefan Zweig, „oricine voia să se afirme trebuia să recurgă la toate deghizările imaginabile ca să pară mai bătrân", „ziarele recomandau mijloace apte să accelereze creșterea bărbii", iar tinerii medici proaspăt ieșiți de pe băncile facultății încercau să capete un minim de proporții și „își puneau, chiar dacă ochii lor n-aveau nevoie de așa ceva, ochelari cu rame de aur numai ca să apară ca «oameni cu experiență» în fața primilor lor pacienți"[1], – în zilele noastre, tinerețea constituie imperativul categoric al tuturor generațiilor. O nevroză alungând-o pe cealaltă, cvadragenarii sunt niște adolescenți îmbătrâniți; cât despre Bătrâni, ei nu sunt onorați datorită înțelepciunii lor (ca în societățile tradiționale),

1. Stefan Zweig, *Le monde d'hier (Souvenirs d'un Europeen)*, Belfond, Paris, 1982, p. 54 [*Lumea de ieri*, Editura Univers, 1988, p. 51 (n. tr.)].

ori seriozității lor (ca în societățile burgheze), ori din cauza fragilității (ca în societățile civilizate), ci numai și numai dacă au știut să rămână juvenili în spirit și trup. Într-un cuvânt, nu tinerii sunt cei care pentru a scăpa de lume se refugiază în identitatea lor colectivă, lumea este cea care aleargă pierdută după adolescenți. Și această răsturnare este, cum o remarcă Fellini cu oarecare stupoare, marea revoluție culturală a epocii postmoderne: „Mă întreb ce s-a putut întâmpla la un moment dat, ce fel de vrajă a atins generația noastră pentru ca, dintr-odată, să începem a-i privi pe tineri ca pe mesagerii nu știu cărui adevăr absolut. Tinerii, tinerii, tinerii... S-ar zice că de-abia au sosit cu navele lor spațiale [...] Numai un delir colectiv ne poate face să considerăm niște băieți de cincisprezece ani drept singurii deținători ai tuturor adevărurilor."[1]

Chiar așa, oare ce s-a întâmplat? Oricât de enigmatic ar fi, delirul despre care vorbește Fellini nu a apărut din neant: terenul era pregătit și se poate spune că lungul proces de conversiune la hedonismul consumului în care s-au angajat societățile occidentale culminează astăzi cu idolatria valorilor juvenile. Burghezul a murit, trăiască Adolescentul! Primul sacrifica plăcerea de a trăi acumulării bogățiilor și punea, după formula lui Stefan Zweig, „aparența morală deasupra ființei umane"; dovedind o nerăbdare egală în fața rigidităților de ordin moral și a exigențelor gândirii, cel de-al doilea vrea înainte de toate să se amuze, să se destindă,

1. *Fellini par Fellini*, Calmann-Lévy, Paris, 1984, p. 163.

să uite în timpul liber rigorile școlii, și de aceea industria culturală găsește în el forma de umanitate riguros conformă propriei sale esențe.

Ceea ce nu înseamnă că adolescența a devenit, în sfârșit, cea mai frumoasă vârstă a vieții. Altădată negați ca populație, tinerii sunt astăzi negați ca indivizi. Tineretul este de acum înainte un bloc, un monolit, aproape o specie. Nu mai poți avea douăzeci de ani fără a fi considerat de îndată purtătorul de cuvânt al generației tale. „Noi, tinerii…": prietenii atenți și părinții îndoioșați, institutele de sondaj și lumea consumului veghează *împreună* la perpetuarea acestui conformism și pentru ca nimeni să nu poată exclama: „Am douăzeci de ani, este vârsta mea, nu ființa mea, și nu voi permite nimănui să mă închidă în această definiție."

Și tinerii sunt cu atât mai puțin dispuși să depășească grupa lor de vârstă („bioclasa" lor, ar spune Edgar Morin) cu cât toate practicile adulților încearcă, pentru a se pune la dispoziția lor, o cură de dezintelectualizare: am văzut acest lucru în ceea ce privește Educația, dar nu mai puțin o face Politica (partidele în competiție pentru putere se străduiesc să-și „modernizeze" înfățișarea și mesajul acuzându-se reciproc de a fi „îmbătrânite la minte"), Jurnalismul (nu ne încredința oare recent animatorul unei emisiuni de informație și divertisment de la Televiziunea Franceză că își datorează succesul „celor ce au sub cincisprezece ani înconjurați de mamele lor" și atracției lor pentru „rubricile noastre de muzică și publicitate"?[1]), Arta și Literatura (ale căror

1. Philippe Gildas, *Télérama*, nr. 1929, 31 decembrie 1986.

capodopere sunt deja disponibile, cel puțin în Franța, sub forma „scurtă și artistică" a *clipului cultural*), Morala (dovadă marile concerte umanitare ale Mondoviziunii) și Religia (de ar fi să judecăm după călătoriile papei Ioan Paul al II-lea).

Pentru a justifica această întinerire generală și acest triumf al prostiei asupra gândirii se invocă de obicei argumentul eficacității: în plină perioadă de individualism, de storuri trase, de închidere în sfera particulară, alianța caritații cu rock'n-rollul strânge instantaneu sume fabuloase; cât despre papă, el reușește să deplaseze mulțimi imense în chiar momentul în care cei mai faimoși experți constată moartea lui Dumnezeu. Privit de aproape, un asemenea pragmatism se dovedește totuși complet iluzoriu. Marile concerte pentru Etiopia au subvenționat, de exemplu, deportarea populațiilor pe care ar fi trebuit să le ajute să se hrănească. Desigur, vinovat de această deturnare de fonduri este guvernul etiopian. Nu contează: irosirea ar fi putut fi evitată dacă organizatorii și participanții la această slujbă mondială ar fi consimțit să-și distragă atenția de la scenă pentru a reflecta, fie și o clipă, asupra problemelor ridicate prin interpunerea unei dictaturi între copiii ce cântau și dansau și cei înfometați. Succesul pe care îl are Ioan Paul al II-lea ține, pe de altă parte, de modul său de a fi, și nu de conținutul vorbelor sale: ar provoca același entuziasm dacă ar autoriza avortul ori dacă ar decide că celibatul preoților nu ar mai fi de acum înainte obligatoriu. Spectacolul său, ca și acela al celorlalte superstaruri, golește mințile pentru

a lua ochii și nu vehiculează nici un mesaj, dar îi învăluie pe toți într-o profuziune de sunet și lumină. Crezând că nu cedează modei decât în formă, el uită ori se face a uita că această modă urmărește tocmai nimicirea semnificației. Prin cultura, religia și caritatea rock, nu tineretul este pătruns de marile discursuri, ci universul discursului însuși este înlocuit cu acela al vibrațiilor și dansului.

În fața restului lumii, populația tânără apăra nu numai gusturi și valori specifice. Ea mobiliza, de asemenea, ne spune marele său admirator, „alte zone cervicale decât cele ale expresiei verbale. Conflict al generațiilor, dar și conflict al diferitelor emisfere ale creierului (recunoașterea nonverbală opusă celei verbale), emisfere mult timp oarbe una față de cealaltă"[1]. Bătălia a fost crâncenă, iar ceea ce se numește azi comunicare o dovedește: emisfera nonverbală a sfârșit prin a câștiga, clipul a învins conversația, societatea „a devenit în sfârșit adolescentă"[2]. Și dacă nu a știut să salveze victimele foamei, și-a găsit în schimb, cu ocazia concertelor pentru Etiopia, imnul internațional: *We are the world, we are the children.* Noi suntem lumea, noi suntem copiii.

1. Paul Yonnet, „L'esthétique rock", în *Le Débat*, nr. 40, Gallimard, Paris, 1986, p. 66.

2. *Ibid.*, p. 71.

Strigoiul și fanaticul

Barbaria a sfârșit deci prin a pune stăpânire pe cultură. La umbra acestui cuvânt mare, intoleranța crește odată cu infantilismul. Când individul nu este redus la apartenență de către identitatea sa culturală care, sub acuzația de înaltă trădare, îi refuză accesul la îndoială, ironie ori rațiune – la tot ceea ce l-ar putea detașa de matricea colectivă –, atunci industria divertismentului este aceea care o face, creație a epocii tehnice care reduce operele spiritului la produse fără valoare (sau, cum se spune în America, de *entertainment*). Și viața întru gândire cedează pe nesimțite locul înfruntării teribile și derizorii dintre fanatic și strigoi.

Cuprins

La umbra unui cuvânt mare 7

I. ÎNRĂDĂCINAREA SPIRITULUI

Volksgeist 11
Umanitatea se declină la plural 17
Căldura maternă a prejudecății 28
Ce este o națiune? 35
O convorbire cu Eckermann 42
Explozibilul cel mai periculos
al timpurilor moderne 49

II. TRĂDAREA GENEROASĂ

O lume dezoccidentalizată 61
Cea de-a doua moarte a omului 69
Portretul decolonizatului 78
Rasă și cultură 88
Dublul limbaj al UNESCO 93

III. SPRE O SOCIETATE PLURICULTURALĂ

Dispariția apărătorilor lui Dreyfus 103
O pedagogie a relativității 109

Cultura din bucăți 116
Dreptul la servitute 120

IV. NOI SUNTEM LUMEA, NOI SUNTEM COPII

O pereche de cizme face cât Shakespeare 129
Măria Sa consumatorul 138
„O societate intrată în fine în adolescență“ 145

Strigoiul și fanaticul 155